ಶ್ರೀ ಮದಾನಂದತೀರ್ಥ ಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತ

ಶ್ರೀ ಸರ್ವಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಭಾಗ - ೧

(ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ)



ಅನುವಾದಕರು

ವಿದ್ವಾನ್ ಎ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟ ಎಂ.ಎ.

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಾಧ್ವ ಮಹಾ ಮಂಡಲ , ಬೆಂಗಳೂರು.

ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ವಿದ್ಯಾಪೀಠ, ಬೆಂಗಳೂರು - 560 028

ಶ್ರೀ ಆನಂದತೀರ್ಥ ಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತ

ಶ್ರೀ ಸರ್ವಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳು

(ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ವಿವರಣೆ ಸಹಿತ)

ಸಂಪುಟ -೧೨

ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಭಾಗ - ೧

(ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ)

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ಪೇಜಾವರ ಮಠಾಧೀಶ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು
ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಸುಧಾಸಾರ ಸಹಿತ

ಅನುವಾದಕರು
ವಿದ್ವಾನ್ ಎ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟ ಎಮ್.ಎ.

ಪ್ರಕಾಶಕರು
ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಾಧ್ವ ಮಹಾ ಮಂಡಲ (ರಿ), ಉಡುಪಿ
ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ವಿದ್ಯಾಪೀಠ
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 028

Sarvamoola Volume 12 "Srimadanuvyakhyana" Part I (Prathama Adhyaya) of Srimadanandateertha, containing Srimadanuvyakhyana "Sudhasara" rendered by Paramapoojya Sri Sri Vishweshateertha Swamiji of Sri Pejawar Mutt, in Kannada, Essentials rendered in English by **Prof. K.T. Pandurangi** and Kannada Anuvada by **Prof. A. Haridasa Bhat,** Published by Akhila Bharata Madhwa Mahamandala (R) Udupi, Poornaprajna Vidyapeetha Bangalore - 560028 and Released by **Paramapoojya Sri Sri Vishweshateertha Swamiji** of Sri Pejawar Mutt on 27-09-2015 during Samaaropa Ceremony of His **Holiness Swamiji's 78th Chaturmasya and on the Eve of Historic 5th Paryaya of Sri Lord Krishna at Udupi during Jan. 2016.**

ಪುಟಗಳು : 672

ಮೊದಲನೆ ಮುದ್ರಣ : 2003

ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣ : 2015

ಪ್ರತಿಗಳು : 1000

ಬೆಲೆ : ರೂ.400/-

ಗ್ರಂಥಗಳು ದೊರೆಯುವ ಸ್ಥಳ

ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಾಧ್ವ ಮಹಾ ಮಂಡಲದ ಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ವಿದ್ಯಾಪೀಠ, ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು -28

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : **ಶ್ರೀ ಹೆಚ್.ಎನ್. ನಾರಾಯಣ ರಾವ್**

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ : **ಪ್ರೇಮ್‌ಕುಮಾರ್**

ಮುದ್ರಣ : **ಓಂಕಾರ್ ಆಫ್‌ಸೆಟ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ನ್ಯೂತರಗು ಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.**

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠಾಧೀಶ ಶ್ರೀವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಸಂದೇಶ

ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ 750ನೇ ವರ್ಷದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರಯೋಜನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಆನಂದತೀರ್ಥ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಾಧ್ವಮಹಾಮಂಡಲವು ಕೈಗೊಂಡಿದೆ. ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಹಿಂದಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಬಯಕೆ ನಮ್ಮದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತತ್ವಗಳನ್ನು ಅನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣ, ತರ್ಕ, ಊಹಾಪೋಹಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುವಾದದ ಪ್ರಕಟಣೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಈ ಸತ್ಯದ ಅರಿವುಂಟಾಗಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಂದೇಶವು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತವಾಗಲಿ, ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಾಶನದಿಂದಾಗಿ ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಜಾಗೃತಿಯುಂಟಾಗಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇವೆ. ಭಕ್ತರೂ ಅಭಿಮಾನಿಗಳೂ, ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೂ ಆದ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಾ ಜನರ ಸಹಕಾರದಿಂದ, ಹರಿವಾಯುಗಳ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಈ ಪವಿತ್ರವಾದ ಮಹತ್ತರವಾದ ಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠ,

ಉಡುಪಿ

ಆಶೀರ್ವಚನ

ಉಪನಿಷತ್‌ಪ್ರಸ್ಥಾನ, ಸೂತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನ, ಗೀತಾಪ್ರಸ್ಥಾನ ಇವು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಈ ಮೂರು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ತ್ರಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದರ್ಶನತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರೆನಿಸಿರುವ ಶಂಕರ-ರಾಮಾನುಜ-ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷ್ಯ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನ್ಯಾಯವಿವರಣ ಮತ್ತು ಅಣುಭಾಷ್ಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ನೀಡಿದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ-

'ಅತೋ ನೈತಾದೃಶಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರಮಾಣತಮಮಿಷ್ಯತೇ'

'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದು.

ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ರಚಿಸಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ನ್ಯಾಯಸುಧೆ ಯಂತೂ ಮಾಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇರುಕೃತಿ ಎನಿಸಿದೆ. ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅವರು ನ್ಯಾಯಸುಧೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ-

'ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನನಲಿನೇ ಚಂಚರೀಕತಿ ಮೇ ಮನಃ ।'

'ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಕಮಲದ ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ದುಂಬಿ ಯಂತೆ ಆಕರ್ಷಣೆ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಶಿಷ್ಯರು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರು-

'ಅಪರೋಪೀಷ್ಯತೇಽಸ್ಮಾಭಿಃ ಗ್ರಂಥೇಷ್ವೇತೇಷು ಸತ್ಸ್ವಪಿ ॥'

'ಹೇಗೆ ಇಂದ್ರಾದಿಗಳಿದ್ದರೂ ದೇವತೆಗಳು ತಮಗೆ ಸೇನಾನಿಯಾಗಿ ಸ್ಕಂದನನ್ನು ಬಯಸಿದರೋ ಹಾಗೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೀಡಬೇಕು' ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಶಿಷ್ಯರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ರಚಿಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಅದ್ಭುತವಾದುದು. ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಬರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಶಿಷ್ಯರಿಗೂ ಆಯಾಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸೂತ್ರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಶ್ಲೋಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಬರೆಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಅದ್ಭುತ ಅವಧಾರಣಶಕ್ತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥದ ಅನುವಾದಕಾರ್ಯ ಮಂಡಲದ ಕನ್ನಡ ಸರ್ವಮೂಲ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಎ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು 'ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರ' ಎಂಬ ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಜ್ಜನರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ಣ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ.

ದಿನಾಂಕ ; 27.09.2015

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು
ಶ್ರೀ ಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠ,
ಉಡುಪಿ.

ಪ್ರಕಾಶಕರ ನುಡಿ

ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳುಳ್ಳ, ತರ್ಕಜಟಿಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಗಾತ್ರ ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥವಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದವೂ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಸರಳೀಕರಿಸಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದುದು. ಈ ಅನುವಾದದ ಭಾರವನ್ನು ವಿದ್ವಾನ್ ಎ.ಹರಿದಾಸಭಟ್ಟರಿಗೆ ವಹಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇದೀಗ ಅವರು ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದ ಪೂರ್ಣ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 2003ರಲ್ಲಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೊದಲ ಐದು ಅಧಿಕರಣದ ಅನುವಾದವು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈಗ ಅದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಈ ಒಂದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು ಬರೆದಿರುವ ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರದ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಲಲಿತವಾದ ಈ ಸಾರಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಓದಿ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ ವಿಷಯಗ್ರಹಣವು ಸುಕರವಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪಾರಾಯಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂಲ ಮಾತ್ರವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಸುಧಾಸಾರವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಪಾದರಿಗೆ ಅನಂತ ಪ್ರಣಾಮಗಳು. ಅನ್ವಯಾರ್ಥ, ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಉಚಿತ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸುಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪುರಸ್ಕೃತರಾದ ಎ.ಹರಿದಾಸಭಟ್ಟರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಳಂಬದಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಹೃದಯ ವಾಚಕರು ಬೇಸರಿಸದೆ ಸಹಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಪಾದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐದನೆಯ ಪರ್ಯಾಯವು ಮುಗಿಯುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ನಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ತಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹಾರೈಕೆಯು ಸತ್ಯವಾಗಿಸಬೇಕು.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವಹಿಸಿದ ಮಂಡಲದ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಹೆಚ್.ಎನ್.ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಇವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಸಂಪುಟದ ಅಕ್ಷರಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀ ಆರ್.ಎಸ್.ಪ್ರೇಮಕುಮಾರ್, ಅಂದವಾಗಿ ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಓಂಕಾರ ಆಫ್‌ಸೆಟ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್‌ನ ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶಬಾಬು ಹಾಗೂ ಈ ಮುದ್ರಣಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆರವು ನೀಡಿರುವ ಮಾಧ್ವ ಮಂಡಲದ ಎಲ್ಲಾ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

ದಿನಾಂಕ : 27.09.2015

ಕೆ.ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿ ಎರ್ಕಾಡಿತ್ತಾಯ
ಅಧ್ಯಕ್ಷರು.
ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಾಧ್ವಮಹಾಮಂಡಲ
ಬೆಂಗಳೂರು-28

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯ ನಿವೇದನೆ

ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಪೇಜಾವರ ಶ್ರೀಪಾದರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1986ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ 750ನೇ ಜಯಂತಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದ ಸರ್ವಮೂಲ ಭಾಷಾಂತರ ಕಾರ್ಯವು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಈ ಸಂಪುಟದೊಂದಿಗೆ ಸುಮಾರಾಗಿ ಮುಗಿಯುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ದಾಪುಗಾಲಿಡುತ್ತಿದೆ. ಋಗ್ಭಾಷ್ಯ–ನ್ಯಾಯ ವಿವರಣ, ಅಣುಭಾಷ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಸುವಿದ್ಯೇಂದ್ರ ತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು, ಶ್ರೀ ಹಯವದನಪುರಾಣಿಕರು, ಶ್ರೀ ಹರಿದಾಸಭಟ್ಟರು ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಸಿ.ಹೆಚ್. ಬದರಿನಾಥಾಚಾರ್ಯರು ಅನತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿ ಮುಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸೂತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಮೊದಲಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ಹಾಗೂ ದ್ವಿತಿಯಾಧ್ಯಾಯದ ಕನ್ನಡಾನುವಾದವು ಈಗಾಗಲೇ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಭಾಗವತದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಪೂರ್ಣಗೊಂಡವು. ಇದೀಗ ಮತ್ತೆ ಸೂತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಕಾರ್ಯ ಚುರುಕುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪೂರ್ತಿ ಯಾಗಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಪಂಡಿತರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಟಿಲವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಪರಮತ ವಿಮರ್ಶೆಯಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥ ಇದೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದೆ. ಅದರ ಉಪಪಾದನೆಗಾಗಿ ನ್ಯಾಯ–ತರ್ಕ–ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಸುಲಭವಲ್ಲ.

ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎ.ಹರಿದಾಸಭಟ್ಟರು ಕ್ಲಿಷ್ಟಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ಲೋಕ–ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ನ್ಯಾಯಸುಧೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದುದನ್ನಷ್ಟೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಾರಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವೃಂದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕೇವಲ ಮೂಲದ ಅನುವಾದವನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿದರೆ ಏನೂ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವರಣೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ನ್ಯಾಯಸುಧೆಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವಮೂಲಗಳಿಂದಲೂ ಇತರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದಲೂ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವುಳಿಯದಂತೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿರುವುದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಶೇಷ. ಅನುವಾದಿಸಿದ ವಿದ್ವಾನ್ ಎ.ಹರಿದಾಸಭಟ್ಟರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಪರಮಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಭಾಷೆ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ವಾಚಕರು ಮೊದಲು ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರವನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸುಧಾಸಾರವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಧಾಸಾರವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಶ್ರೀಪಾದರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಣಾಮಗಳು.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವಹಿಸಿದ ಮಂಡಲದ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಹೆಚ್.ಎನ್.ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಇವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಸಂಪುಟದ ಅಕ್ಷರಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಶ್ರೀ ಆರ್.ಎಸ್.ಪ್ರೇಮಕುಮಾರ್, ಅಂದವಾಗಿ ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಓಂಕಾರ ಆಫ್‌ಸೆಟ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್‌ನ ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶಬಾಬು ಹಾಗೂ ಈ ಮುದ್ರಣಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆರವು ನೀಡಿರುವ ಮಾಧ್ವ ಮಂಡಲದ ಎಲ್ಲಾ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

27.09.2015

ಪ್ರೊ|| ಕೆ.ಟಿ.ಪಾಂಡುರಂಗಿ
ಕಾರ್ಯಾಧ್ಯಕ್ಷರು
ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ITRANS :

Vowels :

a, aa (A), i, ii (I), u, uu (U), R^i, R^I, L^i, L^I, e, ai, o, au, aM, aH

Consonants :

k	kh	g	gh	n^	ka varga
c(ch)	ch (chh)	j	jh	JN	ca varga
T	Th	D	Dh	N	Ta varga
t	Hi	d	dh	n	ta varga
P	ph	b	bh	m	pa varga

y, r, 1, v, sh, shh, s, h, L, x (ksh), GY, shr

Special/Accents :

Anusvara: .n, M (dot on top of previous akshara)

Avagraha : .a (S like symbol)

Chandra-Bindu : .N (chandra-bindu on top of previous akshara)

Ra ligature: .r (to get half-form in ii to get r sound, half r) (.r put after the intended consonant, e.g.: u {dhva} .r)

Visarga: H (visarga-look like a colon character)

OM: OM, AUM (Om symbol)

Consonants have been shown without any vowel, add suffix 'a' to produce a normal consonant, example, 'jaya' or 'jay' for (JA)-(YA), etc.

Each devanagari letter is constructed as C+C+C+..V (One or more consonants, followed by a vowel)

ITRANS package was developed by Avinash Chopde (avinash@acm.org.). For more details, check out his home page at **http://www.paranoia.com/-avinash.**

The English plural sign 's' has been addded to untranslated San-skrit words after one more 'a' or 'i'. For e.g.: Vedas, PramaaNaas etc.

Essentials of Brahmasūtrānuvyākhyāna

नारायणं निखिलपूर्णगुणैकदेहम्
निर्दोषमाप्यतममप्यखिलैः सुवाक्यैः
अस्योद्भवादिदमशेषविशेषतोऽपि
वन्द्यं सदा प्रियतमं मम सन्नमामि ॥ १ ॥

I offer my deep obeisance to the supreme God Nārāyaṇa who is an embodiment of infinite auspicious qualities, who is absolutely free from all the drawbacks, who is conveyed by the entire sacred literature, who could be attained by the knowledge obtained from the sacred literature, and who creates the entire world with all its special aspects.

In this invocation the entire plan of the subject presented in Brahmasutras is explained. The adjective निखिलपूर्णगुणैकदेहम् states the समन्वय of all the qualities explained in the first chapter. The adjective निर्दोष states the विरोधपरिहार explained in the second chapter. The adjective अखिलैः सुवाक्यैः states the fact that the Supreme God Nārāyaṇa could be obtained by वैराग्य, ज्ञान, भक्ति and उपासना described in the vedas and explained in the third chapter. The adjective आप्यतमं states the fact that the liberated soul can reach the Supreme God explained in the fourth chapter. In this way this verse of invocation is a kind of the conspectus of the subject presented in Brahmasūtras.

The import of the name of Nārāyaṇa is also explained by these adjectives. This can be ascertained by appropriate etymological explanation of the word Nārāyaṇa.

The import of the first five adhikaraṇas is also stated by these adjectives. (i) The adjective निखिलपूर्णगुणैकदेह states सर्वगुणपूर्णत्व definition of Brahman stated in the first adhikaraṇa. (ii) The adjective अस्योद्भवादिदं states the समन्वय definition stated in the second adhikaraṇa, (iii) The adjective अखिलैः सुवाक्यैः आप्यतमम् states the points made in शास्त्रयोनित्व, समन्वय and ईक्षति adhikaraṇas. It is a special style of Sri Ānandatīrtha to give a hint of the subject treated in his works in the verse of invocation. This is found in विष्णुतत्त्वनिर्णय etc., all his works.

After offering his obeisance to Nārāyaṇa, Sri Ānandatīrtha (Sri Madhvacharya) offers his obeisance to Sri Vedavyasa describing him as the revealer of Veda and the supreme preceptor of all other preceptors such as Chaturmukha Brahmā. He states that Sri Vedavyāsa is especially his preceptor. He commences his exposition of Brahma sūtras describing it as परविद्या. The fact of Brahmasūtra being परविद्या is stated twice in the second and the third verses.

1) The authoritativeness of Brahmasūtras

The authoritativeness of Brahmasūtras is explained on three grounds viz., 1. आप्तवाक्यतया 2. श्रुतिमूलतया 3. युक्तिमूलतया.

i) Brahmasūtras are composed by a most reliable authority viz., Sri Vedavyāsa, ii) Brahmasūtras are in full agreement with Vedas, iii) The doctrines stated in Brahmasūtras are supported by logic.

The authoritativeness of a composition has to be ascertained by three criteria viz., i) वक्त्रानुकूल्य i.e., the suitability of the author or the speaker, ii) श्रेत्रानुकूल्य i.e., the suitability of the listener iii) प्रसङ्गानुकूल्य the suitability of occasion. The suitability of the author consists of i) his possesing the required knowledge विवक्षितार्थतत्वज्ञान, ii) the intention to impart knowledge विवक्षा, iii) Physical fitness करणपाटव, iv) the absence of the intension to mislead. In the present context the author Sri Vedavyāsa has all these requirements. Hence, he is most reliable author.

2) The import of समन्वय

The first sūtra viz., ॐ अथातो ब्रह्मजिज्ञासा contains the words, ॐ and अथ at the commencement. The ॐकार has to be recited before all other sūtras also. This is indicated by not observing सन्धि between ॐ and अथ. Each sūtra constitutes ब्रह्मविद्या. Therefore, ॐकार has to be prefixed and suffixed for all sūtras. This requirement is stated in स्रवात्यनोङ्कृतं ब्रह्म परस्ताच्च विशीर्यते.

The ॐकार stated at the commencement of the first sūtra is a part of the sūtra. It conveys गुणपूर्णत्व of Brahman. The ॐकार prefixed and suffixed for all sūtras as per the above statement are not a part of the sūtras. These are अदृष्टार्थ. At the commencement of first sūtra there are two ॐकारs. The first ॐकार is अदृष्टार्थ as in the case of all other sūtras and the second is दृष्टार्थ as it is a part of the sūtra and conveys the meaning गुणपूर्णत्व. The ॐकार at the end of all sūtras is अदृष्टार्थ only.

The expression ॐ conveys गुणपूर्णत्व as already stated. The same is conveyed by the words ब्रह्मन् and नारायण. The व्याहृति भूः भुवः, the गायत्री hymn, particularly, the word भर्ग in it, the पुरुषसूक्त and finally the entire veda convey गुणपूर्णत्व only. In this way गुणपूर्णत्व conveyed by ॐकार is explicated in the entire veda. It is this गुणपूर्णत्व whose जिज्ञासा is undertaken in Brahmasūtras.

3) The grace of God is the means of liberation

The statements i) ज्ञानी प्रियतमोऽतो मे ii) विद्वानेव चामृतः iii) वृणुते यं तेन लभ्यः clearly state that the seeker will attain the liberation by the grace of the Supreme God obtained by his knowledge secured by जिज्ञासा consisting of श्रवण, मनन and निधिध्यासन.

जिज्ञासोत्थज्ञानजात्तत्प्रसादादेव मुच्यते । (11)

It is the grace of the Supreme God that is the final means of liberation. Mere knowledge is not the means. It is clearly stated in the Śruti 'न ऋते त्वत्क्रियते किञ्चनारे' without the grace of the Supreme God nothing can move.

द्रव्यं कर्म च कालश्च स्वभावो जीव एव च ।
यदनुग्रहतः सन्ति न सन्ति यदुपेक्षया ॥ (12)

Dravya i.e., prakṛti etc., non-sentient objects, karma i.e., deeds, kāla i.e., time, svabhāva i.e., innate nature, and the jīva exist and function with his grace. No one can exist or function without his grace.

अज्ञानां ज्ञानदो विष्णुः ज्ञानिनां मोक्षदश्च सः ।
आनन्ददश्च मुक्तानां स एवैको जनार्दनः ॥ (१४)

The supreme God bestows knowledge for those who are ignorant. He bestows liberation for those who have obtained knowledge and he bestows bliss for those who are liberated. Therefore to obtain the grace of God ब्रह्मजिज्ञासा has to be undertaken. This is the import of the expression अत in the sūtra.

4) The bondage is not mithyā i.e. unreal

Stating the purpose of ब्रह्मजिज्ञासा as explained above, the advaita contention that the liberation has to be achieved by the removal of bondage. The world around is the source of bondage. This world is unreal. It is super imposed on Brahman due to ajñāna. This has to be removed by brahmajñāna. Just as the erroneous cognition of snake that is super-imposed on a rope is removed by the correct cognition of rope, the erroneous cognition of the world superimposed on Brahman has to be removed by the correct knowledge of Brahman. It is the correct knowledge of Brahman that is to say, the realisation of the fact that there is nothing else as real apart from Brahman is liberation. Such a liberation can be achieved if the world is conceived as unreal i.e., Mithyā. The envisaging of liberation depends upon the envisaging of the unreality of the world and the bondage. This contention of advaita is rejected by the remark इत्युक्तेः बन्धमिथ्यात्वं नैव मुक्तिरपेक्षते. Since it is stated in the śruti passages वृणुते etc., it is the grace of God that bestows liberation.

Therefore, there is no need to envisage the unreality i.e., मिथ्यात्व of the world and the bondage to explain the liberation, i.e., बन्धमिथ्यात्वं नैव मुक्तिरपेक्षते ।

5) The concept of Mithyātva is not justified

In Advaita the concept of मिथ्यात्व i.e., unreality, is introduced for the following purposes.

i) In the śrutis 'तत् त्वमसि' etc., the identity between brahman and जीव is stated. However, Brahman has the attributes सर्वज्ञत्व etc., while जीव has अल्पज्ञत्व, दुःख etc., which are the opposite attributes. This has to be reconciled. The only way of reconciling it is to consider these attributes as unreal and the world in which Jīva functions also as unreal.

ii) The śrutis 'तद्विजिज्ञासस्व' etc., enjoin ब्रह्मजिज्ञासा. However, the Brahman and Jīva are identical. The Jīva is directly known. Therefore, there is no need of ब्रह्मजिज्ञासा. This objection can be answered only by pointing out that Jīva known to us has the attributes अज्ञान, दुःख etc., while Brahman is शुद्धतत्त्व. Therefore, it is necessary to consider these attributes as मिथ्या and discover शुद्धतत्त्व nature of Brahman.

iii) To envisage the liberation by the removal of ajñāna by jñāna the मिथ्यात्व of the world and the bondage has to be envisaged as already stated above. On these three grounds advaita justifies the concept of मिथ्यात्व.

The above contention of Advaita is not justified.

i) Nowhere in the śruti the identity between brahman and jīva is stated. Therefore, the question of considering the attributes of jīva as mithyā to resolve the conflict between the attributes of brahman and jīva to discover शुद्धब्रह्मन् does not arise.

ii) Though the jīva is known, brahman who is distinct from him and who has infinite attributes is yet to be known. Therefore, he is the object of जिज्ञासा. Therefore, there is no need of considering jīva and his attributes as mithyā to make the शुद्धब्रह्मन् as the subject matter of जिज्ञासा.

iii) Since the bondage is removed by the knowledge and grace of God, as per the śrutis तरति शोकमात्मवित् and वृणुते तेन लभ्यः it need not be mithyā. The real bondage is removed by his grace. It is rediculous to say that the bondage is unreal and removed. A real entity only can be removed. Therefore, to justify the prayojanatva of liberation also the concept of mithyātva is not necessary.

All these points are implied in the remark बन्धमिथ्यात्वं नैवमुक्तिरपेक्षते. For the second point the phrase नैवमुक्तिः should be read as न एवम् उक्तिः and for the third point नैव मुक्तिः.

6) The bondage is real it has to be overcome by the grace of God

The bondage cannot be unreal. This is against our experience. If the sorrow etc., symptoms of bondage and the world that is the source of these are considered as unreal on the basis of the statement नेह नानास्ति किञ्चन, then, that very statement which is a part of the world will have

to be treated as unreal. If it is unreal, it will not be able to establish mithyātva of the world. An unreal evidence cannot establish any thing.

मिथ्यात्वमपि बन्धस्य न प्रत्यक्षविरोधतः ।
मिथ्यात्वं यदि दुःखादेः तद्वाक्यस्याग्रतो भवेत् ॥ (१६)

मिथ्यायाः साधकत्वं च न सिद्धं प्रतिवादिनः ॥

If it is insisted that an unreal evidence can establish a proposition, then, the question whether this very point is proposed to be established by a real evidence or an unreal evidence has to be answered. If it is to be established by a real evidence, then this evidence will be an entity different from Brahman. This will upset the very doctrine of Brahmādvaita.

तच्च मिथ्याप्रमाणेन सता वा साध्यते त्वया ।
सता चेत् द्वैतसिद्धिः स्यात् न सिद्धं चान्यसाधनम् ॥ (१७)

Advaitin also has accepted that a real entity is the evidence. For example, he holds that avidyā is ascertained by साक्षिन् i.e., आत्मन्. The आत्मन् is real. This has landed him into a serious difficulty. आत्मन् i.e., ब्रह्मन् is निर्विशेष according to advaita. An entity that has no attributes cannot be a means to prove anything. However, if advaitin insists that it can be an evidence, then, he has to provide a proof to establish his claim. If he tries to provide a proof, the question whether that proof is सविशेष or निर्विशेष arises. If that is निर्विशेष, one more proof to establish its validity will be required. This leads to infinite regress.

साधकत्वं सतस्तेन साक्षिणा सिद्धिमिच्छता ।
स्वीकृतं हि अविशेषस्य साध्या साधकता पुनः ।
तच्चाऽविशेषमानेन साध्यमित्यनवस्थितिः ॥ (१८)

In view of this, those who do not accept the reality of the world are not entitled for any philosophical debate. Therefore, one has to accept the reality of all प्रमेयs and प्रमाणs.

7) The concept of three levels of existence is not justified

Advaitins talk of three levels of existence viz., i) पारमार्थिक ii) व्यावहारिक iii) प्रातिभासिक. Brahman has पारमार्थिकसत्ता. The world has व्यवहारिक सत्ता, शुक्तिरजत, रज्जुसर्प etc., have प्रातिभासिकसत्ता. The third category is just an appearance. It vanishes as soon as one realises his mistake. For example when one puts his foot on a rope in a dark room, he mistakes it to be a snake. However, when a light is brought, he realises that it is a rope. This appearance of rope as snake has only प्रातिभासिक सत्ता. In the case of the world also it is an appearance or projection over Brahman. The experience of this world continues until one realises that it is only a projection, and Brahman who is adhiṣṭhāna for it is only real. Brahmajñāna removes this illusion. Until the realisation of brahman it appears and all day to day activities take place. Therefore it has व्यावहारिकसत्ता i.e., working reality or practical reality. This scheme of the three levels of existence cannot be justified. There is no proof to establish it. Any attempt to propose a proof will meet with the same fate which is already stated. The question whether the proposed proof is real or

unreal has to be faced and both alternatives will be rejected on the grounds already stated. In the absence of the proof to establish the three levels of existence, the proof itself cannot be claimed to have व्यावहारिक सत्ता.

व्यवहारसतश्चापि साधकत्वं तु पूर्ववत् ॥ (२०)

सत्रैविध्यं च मानेन सिद्ध्येत् केनेति पृच्छ्यते ।
तस्याप्युक्तप्रकारेण नैव सिद्धिः कथञ्चन ॥ (२१)

The concept of सदसद्विलक्षण also has to be rejected. This can be understood in one of the following ways :

i) सत् i.e., a positive entity is distinct from असत् i.e., a negative entity.

ii) सत् i.e., positive entity is distinct from सत् i.e., other positive entity.

iii) सत् i.e., a positive entity has no attribute of असत् i.e., a negative entity.

iv) असत् i.e., a negative entity has no attribute of सत् i.e., a positive entity.

If the expression सदसद्विलक्षण is understood in one of the above ways it does not affect the reality of the world in any way. If it is intended to say that सद्विलक्षण means distinction from all other real objects, it will result in the acceptance of many real objects. If it is intended to say that the सत् has no attribute सत्व then, we will draw your attention to the fact that Brahman is also of the same nature.

वैलक्षण्यं सदसतोरप्येतेन निषिध्यते ।
वैलक्षण्यं सतश्चापि स्वयं सद्भेदवादिनः ॥
असतश्चापि विश्वस्य तेनानिष्टं कथं भवेत् । (२२)

यद्युच्यतेऽपि सर्वस्मादिति सद्भेदसंस्थितिः ।
सन्मात्रं सनमात्रत्वं ब्रह्मणोऽपि तस्मात्तदपि नो भवेत् ॥ (२३)

8) Abhinava anyathā khyāti theory

The contention of advaitin that the world is projected by avidyā and it is by brahmajñāna is not justified.

ज्ञानबाध्यत्वमपि तु न सिद्धं प्रतिवादिनः ॥ २४ ॥

In this connection the very theory of erroneous knowledge needs to be examined. विज्ञातस्यान्यथा ज्ञानं हि एव तन्मतम् । The Nyāya theory of erroneous cognition is designated as anyathākhyāti. The stock examples of erroneous cognition are 'sūkti-rajata' i.e. mistaking the shell as silver and 'rajju-sarpa' i.e. mistaking the rope as snake. According to Nyāya analyses of these cognitions, an observer who sees a shell mistakes it to be a piece of silver because of its similarity with silver. Here, the shell present before him is cognised as 'Idam' i.e. this, in a general way without its characteristic śuktitva. Because of its similarity with the silver, the silver seen by him earlier is brought to his mind by jñānalakṣaṇā pratyāsatti. He identifies it with the shell present before him and mistakes it to be a piece of silver. Here is a case of cognising an object as another. This is anyathākhyāti. Same is the case with the rope-snake. The rope is mistaken as snake.

The Prābhākaras analyse this cognition differently. When an observer sees a shell present before him he remembers the silver seen earlier. His perception of shell and remembering of silver occur in quick succession. In his perception he sees the shell in a general way as 'Idam' without cognising its special characterstic śuktitva. In his memory of silver he does not realise that it is of a past experience. Consquently, he does not realise the difference between the two. So far as his perception of the shell as āldamâ and memory of silver are concerned both are true, since, the contents of these two cognitions agree with the objects referred to. It is the non-realisation of the difference between the two that results in the failure of obtaining the silver when he proceeds to fetch it. This failure is error. This theory of Prabhākaras is designated as akhyāti theory i.e. non-realisation of the difference between the perception and memory and their contents.

Advaita explanation of the erroneous cognition is quite different from these two. According to advaita when an observer sees a shell and mistakes it to be silver, it is neither the presentation of the silver seen earlier by jñānalakṣaṇā pratyāsatti as held by Nyāya nor the non-realisation of the difference between the perceived and remembered as held by Prābhākaras. It is a cognition of an entity that is super-imposed. This is technically known as prātibhāsika i.e. something that has just appeared without any reality of its own. It is neither real nor unreal. It is sat-asat vilakṣaṇa.

These views are not satisfactory. The plain fact of

erroneous cognition is that something that is not actually present before is cognised as present. Therefore, it is better to define it as असतः सत्त्वेन प्रतीतिः; cognition of something that does not exist as axists. The silver does not exist when the observer mistakes the shell as silver. This non-existing silver is mistaken as existing in this cognition.

The effort of Nyāya to bring in the silver seen earlier by jñānalakṣaṇā pratyāsatti does not help. This silver has to be identified with the shell to give a shape to the mistake. However, such an identity does not exist. Hence, it has to be treated a case of non-existing identity being mistaken to be existing. Instead of going in such a round about way it is better to take it as a non-existing silver being taken as existing.

In the case of Prabhākara view also, the difference between the perception of shell and the memory of silver exists. However, it is taken as non-existing. Therefore, it is better to treat it as a case of existing being mistaken as non-existing. सतः असत्त्वेन प्रतीतिः ।

In the case of Advaita view also, the silver which is claimed to be prātibhāsika has to be taken as Vyāvahārika by the observer if he has to proceed to fetch the silver. This again means that Vyāvahārika silver that does not exist when a prātibhāsika silver has appeared is taken as existing. Therefore, the best way of defining the erroneous cognition is that असतः सत्त्वेन प्रतीतिः and सतः असत्त्वेन प्रतीतिः । This is exactly the definition given by Dvaita. The element of अन्यथाख्याति is here but not of सतः सदन्तरेण प्रतीतिः

type as held by Nyāya. Therefore, this Dvaita theory is designated as अभिनवान्यथाख्याति theory.

According to the Buddhists, neither the shell exists nor the silver exists. It is all a presentation of non-existing entities.

Now, the two important questions that are arise i) what makes a non-existing to appear as existing? ii) Is it possible to cognise a non-existing? The first question is answered by explaining the circumstances of the occurance of the mistake. There is an object before. It is technically called adhiṣthāna. It has similarity with another object. This similar feature is cognised in the object present before. There are also the factors like defective sense and distance. This evokes the cognition of the similar object itself which does not exist here. Thus it is a case of a non-existing entity being mistaken as existing.

The second question is answered by pointing out that to distinguish the existing from the non-existing the non existing has to be comprehended.

अन्यथात्वमसत् तस्मात् भ्रान्तावेव प्रतीयते ।
सत्त्वस्यासत एवं हि स्वीकार्यैव प्रतीतता ॥ २६ ॥

असद्विलक्षणज्ञस्यै ज्ञातव्यमसदेव हि ॥
तस्मादसत् प्रतीतिश्च कथं तेन निवार्यते ॥

9) Brahman cannot be veiled by ajñāna

The Advaitin's contention that the Brahman is veiled by ajñāna i.e. avidyā and the world is projected on it, is also

not justified. The Brahman of Advaita has no characteristics. More-over it is self revealing. Therefore, it cannot be veiled by avidyā. It cannot be claimed that there are projected attributes in Brahman. The very idea of projection depends upon the concept of ajñāna which is yet to be proved.

निर्विशेषे स्वयंभाते किमज्ञानावृतं भवेत् ।
मिथ्याविशेषोऽप्यज्ञानसिद्धिमेव हि अपेक्षते ॥ २७ ॥

Ajñāna cannot veil the non-sentient objects as these are not of revealing nature at all. On the whole the avidyā i.e. ajñāna has no locus, and no object to be veiled. Therefore the very concept of ajñāna envisaged in Advaita is not tenable. Consquently, the very effort to comprehend Brahman through the scripture does not serve any purpose.

अज्ञानाभावतः शास्त्रं सर्वं व्यर्थीभविष्यति ।

10) The concept of Svabhāvajñāna

Dvaita conceives ajñāna differently. According to Dvaita the jīva has ajñāna. It is real. It is about the independent nature of God and dependent nature of jīva etc. Keeping all these aspects in mind it is designated as **स्वभावाज्ञान**. The drawbacks pointed out in respect of Advaita concept of ajñāna are not applicable to this concept of svabhāvājñāna.

स्वभावाज्ञानवादस्य निर्दोषत्वात् न तद्भवेत् ।

The entire scheme of the Advaita interpretation of the scripture depends upon the concept of avidyā. Since that is untenable the whole structure of eligibility, subject matter,

the objective to be achieved and the relevance of these fails.

अतोऽधिकारिविषयफलयोगादिवर्जितम् ।
अनन्तदोषदुष्टं च हेयं मायामतं शुभैः ॥

11) The guidelines to interpret 'तत् त्वमसि' etc. Śrutis

'तत् त्वमसि' etc Śrutis do not teach the identity between Brahman and Jīva. The Jīva suffering from sorrow etc is directly observed by perception. Śruti will not contradict perception. For instance, in the statement 'yajamānaḥ prastāraḥ' it appears that the identity between the yajamāna and prastāra is stated. Prastāra is a handful of grass kept close by yajamāna in the sacrificial hall. This cannot be identical with the person yajamāna. Therefore, the expression yajamāna has to be taken in the secondary sense as the representative of yajamāna. The whole statement means the prastara is a representative of yajamāna. Similarly, the śrutis, तत् त्वमसि etc, that superficially appear to state the identity have to be suitably interpreted.

सत्यत्वात् तेन दुःखादेः प्रत्यक्षेण विरोधतः ।
न ब्रह्मतां वदेत् वेदः जीवस्य हि कथंचन ॥ ३३ ॥

यजमानप्रस्तरत्वं यथा नार्थः श्रुतेः भवेत् ।
ब्रह्मत्वमपि जीवस्य प्रत्यक्षस्याविशेषतः ॥ ३४ ॥

Further, to envisage the identity between Brahman and Jīva, the two have to be known from the śruti. The śruti 'यः सर्वज्ञः स सर्ववित्' etc. describe brahman as सर्वज्ञ etc as distinct from jīva. This śruti is सर्वज्ञ śruti since the

information about brahman and jīva is derived from this śruti by the śruti तत् त्वमसि etc. Therefore, the latter will not say anything contrary to it. Hence, तत् त्वमसि etc. cannot teach identity. These have to be suitably interpreted.

सार्वज्ञादिगुणं जीवाद्भिन्नं ज्ञापयति श्रुतिः ।
ईशं तामुपजीव्यैव वर्तते हि ऐक्यवादिनी ।
उपजीव्यविरोधेन नास्यास्तन्मानता भवेत् ॥ ३५ ॥

To suitably interpret the śrutis that superficially appear to state identity, the following guidelines have to be followed.

i) स्वातन्त्र्य विषिष्टत्व i.e. independence and uniqueness. E.g. 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म' The entire universe is stated as brahman to convey that He alone is independent and He is unique.

ii) स्थानैक्य, मत्यैक्य i.e. being together in one place, having agreement of thought.

E.g. 'परेऽव्यये सर्वे एकीभवन्ति.' In the liberated state the liberated will remain with Brahman and think as he thinks.

iii) सादृश्य i.e. similarity

E.g. 'तत् त्वमसि' jīva is similar to brahman in respect of jñāna, ānanda in a limited way.

On these lines all śruti passages that appear to state identity have to be suitably interpreted.

स्वातन्त्र्ये च विशिष्टत्वे स्थानमत्यैक्ययोरपि ।
सादृश्ये चैक्यवाक् सम्यक् सावकाशा यथेष्टतः ।
अवकाशोज्झिता भेदश्रुतिर्नाति बला कथम् ॥ ३६ ॥

Anuvyākhyāna concludes this discussion with the remark that the bondage is real, it can be removed only by the grace of God and by no other means. Hence, Brahmajijñasa has to be undertaken.

अतो यथार्थबन्धस्य विना विष्णुप्रसादतः ।
अनिवृत्तेस्तदर्थं हि जिज्ञासात्र विधीयते ॥ ३७ ॥

12) कार्यता is not distinct from इष्टसाधनता

Mīmāmsakas argue that the Vedic sentences convey kārya i.e., an activity to be undertaken. Brahman is not a kārya. Therefore, Brahman cannot be conveyed by Veda. This means there is no subject matter for jijñāsā.

This contention is rejected by pointing out that there is no separate concept as kāryatā distinct from Iṣṭasādhanatā. Brahman is Iṣṭa i.e., a desired goal. He is also Iṣṭasādhana. He is conveyed by Veda. Therefore, he is the subject matter of jijñāsā.

कार्यता च न काचित् स्यात् इष्टसाधनतां विना ॥ (३९)

The concept of Kārya can be understood in three ways.

i) Something that can be achieved by our activity. This cannot be the import of Veda. Since, prohibitted Kārya also can be achieved by our activities. कार्यं न हि क्रियाव्याप्यं निषिद्धस्य समत्वतः ।

ii) Something that is to be achieved in future. In this case something that is to be achieved by others in future will also have to be treated as kārya. This defeats the very

purpose of the concept of Kārya. न भविष्यत् क्रिया कार्यं स्रक्ष्यतीश इति ह्यपि कार्यं स्यात् ।

iii) Something which cannot be given up is Kārya. In this case the evil habits that cannot be given up will have to be considered as Kārya. नैव चाकर्तुमशक्यं कार्यमिष्यते ।

Since, the above explanations of the concept of kārya are not feasible, that which is Iṣṭa i.e., desired or Iṣṭasādhana the means of desired has to be considered as kārya. Hence, the concept of Kāryatā is not distinct from Iṣṭasādhanatā. The supreme God himself is Iṣṭa and Iṣṭasādhana i.e., the desired goal as well as the means of the desired goal.

i) तदिष्टं साधनं तथा कार्यम् ।
ii) साधनमिष्टस्य भगवानिष्टदेवता । मुख्येष्टं वा सुमनसाम् । (४१)

The śruti 'तदेतत् पुत्रात् प्रेयः वित्तात् प्रेयः अन्यस्माच्च सर्वस्मात् प्रेयः' makes it clear that the Supreme God is the object of highest love and hence, most desired. Our very life, body, senses, mind, wife, son etc., are the objects of love only because, He is present in all of them and enables us to love them.

प्राणबुद्धिमनःस्वात्मदेहापत्यधनादयः ।
यत् सम्पर्कात् प्रिया आसन् ततः कोन्वपरः प्रियः ॥ (४२)

Since, there is a desire to know Brahman on the part of the seekers, since, He is close by and he can be conveyed by Vedic statements his jijñāsā has to be undertaken. It need

not be insisted that the words convey only such items that are connected with activity. An entity that is desired or the means of a desired object can be conveyed by the word. Hence, there is no difficulty in Veda conveying brahman.

आकाङ्क्षा सन्निधिर्योग्यता यतः ।
तस्मिन्नेव समस्तस्येतीष्टे व्युत्पत्तिरिष्यते ॥ (४३)

Children learn the language on hearing the statements like 'younger brother eats the fruit' 'He drinks the water.' 'This is cow' 'This is horse' etc. All these statements convey the entities that are present and the activities that are presently taking place. In such statements new words are introduced in each sentence and the earlier words are replaced depending upon the requirement of the context. In this way the child gets acquainted with more and more words and learns the language. The Mīmāmsaka's contention that language is learnt only through the injunctive sentences and the sentences that necessarily refer to activities is not correct. In fact the child does not wait for the activity to be undertaken as a result of the statement, to know the meaning of the individual words. The desired items conveyed by the words are comprehended as soon as the words are heard.

अत्त्यपूपान् तव भ्रातेत्यादावावपतोऽपि च ।
उद्वापाद्वर्तमानत्वाद् आकाङ्क्षादिबलादपि ॥
बालो व्युत्पत्तिमप्येति, न आनयेत्यादिवाक्यतः । (४४)

The three requirements of comprehending the purport viz., ākāṅkṣā, yogyatā and sannidhi are present only in

respect of the items that belong to past, present and future. According to Mimāmsakas, the injunction does not refer to these time factors, therefore, an injunctive sentence is not a means to learn the language.

वर्तमानमतीतं च भविष्यदिति च क्रमात् ।
आकाङ्क्षादियुतं यस्माद् विधेर्व्युत्पादनं कुतः ॥ (४७)

The contention that enkindling pravṛtti i.e., proceeding to act, is the purpose of a statement, this is done only by a statement that conveys activity, mere statement of a fact does not enkindle initiative, hence, the language is learnt through the statements that have a reference to activity is not a valid contention. People desire to know that which is liked by them. This is conveyed by the statements. It is not necessary that a statement should enkindle initiative to act. It is sufficient if something that is desired is conveyed.

इष्टमाकाङ्क्षते सर्वो न प्रवृत्तिमपेक्षते ।
अपरोक्षं परोक्षं वा ज्ञानमिष्टस्य साधनम् ॥ (४९)

Further śruk, sruva etc., instruments of sacrifice and the sacrificial fire etc have to be conveyed by veda. These are facts. If facts are not conveyed by vedic statements, then, these cease to be the required instruments of sacrifice. This leads to the contingency that any other instruments that are not stated in veda may be taken to perform vedic sacrifices. Therefore, it has to be accepted that sruk, sruva etc., facts are conveyed by Veda.

न च स्रुक् स्रुववह्न्यादौ अतात्पर्यं श्रुतेः भवेत् ।
यत्किञ्चित्करणस्यापि यज्ञतैवान्यथा भवेत् ॥ (५१)

Since the facts are conveyed by Veda, there is no difficulty in holding that Brahman is conveyed by Veda.

The statement 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' does convey Brahman for the purpose of meditation.

तस्मादुपासनार्थं च स्वार्थे तात्पर्यवद् भवेत् ।

13) The entire veda conveys Brahman i.e. Viṣṇu

Advaitins classify veda as कर्मकाण्ड and ज्ञानकाण्ड. They state that in the कर्मकाण्ड portion the sacrifices are explained while in ज्ञानकाण्ड portion brahman is described. This is not correct. The entire Veda describes Brahman. It is not correct to split veda into two units when the entire Veda could be treated as one unit.

एकवाक्यत्वयोगे तु वेदस्यापि हि अशेषतः वाक्यभेदो न युक्तः स्यात् । (५२)

Further, both कर्म i.e., निष्कामकर्म and ज्ञान lead to the supreme goal i.e., मोक्ष.

In the statement 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' both the words सत्यं ज्ञानम् etc., and the whole sentence convey Brahman.

Each word conveys brahman separately. The whole sentence also conveys the same. Each word is avantara vākya while the whole sentence is mahāvākya. Hence, there is no drawback of vākyabheda i.e., splitting one sentence into two or more.

तस्मात् पदार्थे वाक्यार्थे तात्पर्यमुभयत्र च ।

पृथगेव च वाक्यत्वं पृथगन्वयतो भवेत् ।
अवान्तरत्वाद् वाक्यानां वाक्यभेदो न दूषणम् ॥

Mīmāmsakas also connect each word separately with the action in the instances like 'aruṇayā ekahāyanyā gavā somam kriṇāti.' However, this is not considered as vākyabheda i.e., splitting one sentence into many.

i) अङ्गीकृतत्वादपि तैः पदानां तु पृथक् पृथक् क्रियापदेनान्वयस्य (५६)

Advaitins have envisaged the secondary meaning for the words tat tvam etc as there is conflict with the direct experience. This means that they have accepted the position that each word conveys its meaning separately. Hence it is not correct to say that there is no tātparya in padārtha.

ii) प्रत्यक्षादिविरोधे तु गौणार्थस्यापि सम्भवात् ।
अतात्पर्यं पदार्थेपि न कल्प्यम् अविरोधिनः । (५७)

Anuvyākhyāna concludes this discussion with the remark that

i) Since the statements convey a fact without reference to any activity, the brahman is conveyed by Veda.

ii) Since, कर्मकाण्ड portion and ज्ञानकाण्ड portion constitute one unit the entire veda conveys brahman. The sacrifices and other ritual activities are an aid to aquire knowledge. Knowledge is the primary means to obtain the grace of the God. Therefore, ब्रह्मजिज्ञासा has to be undertaken.

अतो ज्ञानफलान्येव कर्माणि, ज्ञानमेव हि ।
मुख्यप्रसाददं विष्णोः जिज्ञासायाश्च तद्भवेत् ।
कर्तव्या तेन जिज्ञासा श्रुतिप्रामाण्ययोगतः । (५८)

14) The validity of Vedas is intrinsic

Vedas are authoritative. The validity of Vedas is intrinsic. The knowledge generated by perception, inference, etc., also has intrinsic validity. However, some times certain drawbacks make it invalid. This can be checked by identifying these. In the case of Vedas there is no scope for such drawbacks as it is apauruṣeya. Hence, the knowledge generated by Veda is always valid. The validity of all knowledge is intrinsic. It does not need any verification. It is only invalidity that needs checking. Whenever, the result of a knowledge fails, one has to probe into the causes for it. On closer observation it will be found that defective senses, distance, inattentiveness etc., drawbacks have led to the error in the perception. Similarly, defective arguments lead to the detective inference. These have to be identified to ascertain the invalidity of knowledge. However, the validity of knowledge is natural and comprehended by sakṣi. It does not require any verification. If a verification is insisted, then, verification also to be of the form of another knowledge. This verifying knowledge also cannot be taken as valid unless it is verified by another knowledge. Thus, it leads to infinite regress. For instance, when one comes across water and drinks it he has the cognition of water. The validity of this cognition of water is intrinsic and does not require any verification. On the otherhand, if one comes across a mirage and mistakes it

to be water, the result of this cognition of water fails. He will not be able to fetch it and drink it. Then, he has to trace the cause for this failure. On closer observation he finds that because of the similarity between the water and mirage in their appearance, he mistook the mirage to be water. Thus, the ascertainment of invalidity needs verification. Hence, it is not intrinsic. So far as the validity is concerned, it is a natural attribute of cognition and it is intrinsic. It does not need any verification. The vedas have such validity as there is no scope for any defects in vedas.

प्रत्यक्षवच्च प्रामाण्यं स्वत एवागमस्य हि ।
अनवस्थान्यथा हि स्यात् अप्रामाण्यं तथान्यतः ॥ (६०)

15) Vedas are eternal and impersonal

Dharma, adharma etc., ethical and religious concepts cannot be cognised and communicated by an individual. To conceive an author for Vedas who has the knowledge of these and the intention to communicate these is a round about procedure. Therefore, Vedas have to be envisaged as eternal and authorless.

नहि धर्मादिसिद्धिः स्यात् नित्यवाक्यं विना क्वचित् ।
अविप्रलम्भः तज्ज्ञानं तत्कृतत्वादयोपि च ।
कल्प्या गौरवदोषेण पुंवाक्यं ज्ञापकं न तत् ॥ ६२ ॥

The claim that there is no dharma does not serve any purpose. It will create moral and social chaos. To establish the absence of dharma also an evidence has to be reduced.

अधर्मवादिनो वाक्यमप्रयोजनमेव हि ।
धर्माभावोऽपि नो तेन प्रत्यक्षावगतो भवेत् ॥ (६४)

16) Anvitābhidhāna theory

In respect of the communication of sentence meaning there are two views viz., i) अभिहितान्वयवाद ii) अन्विताभिधानवाद. Bhātta Mīmāmsa and Nyāya hold the first view. Prābhākaras and Dvaita Vedānta hold the second view.

According to first view, words convey their respective meanings. These word meanings mutually associated lead to sentence meaning. According to Bhatta Mīmāmsakas such association takes place, because, the words are employed in a sentence to develop into a sentence meaning. According to Nyāya such association takes place, because the words employed in a sentence have a reciprocical expectancy, proximity and competancy.

According to the second view, the words do not merely convey their respective meanings but convey their association also with the meaning of the relevant other words. Thus it is the connected meaning that is conveyed by the words but not merely their individual meaning. Individual objects referred to by the words are only reminded. In respect of this theory there is an important difference between the Prābhakara approach and Dvaita approach. Prābhakaras hold that the association between the meanings of the two words is in respect of the specific meanings of the words concerned while Dvaita says the association is of a general nature. When a word is heard it conveys the meaning as associated with the meaning of the relevant other word in a general way. The particular meaning of the other word concerned is provided by that word itself. Dvaita view avoids reciprocal dependency and repetition. The Prābhakara view is known as

विशेषान्विताभिधान theory while Dvaita view is known as सामान्यान्विताभिधान theory.

शक्तिश्चैवान्विते स्वार्थे शब्दानामनुभूयते
अतोऽन्विताभिधायित्वं गौरवं कल्पनेऽन्यथा ॥

The association has to be considered as conveyed by the word. It has to be included in the scope of the word meaning. Otherwise a separate power to convey the association will be required. This will result in assigning two powers to each word viz., i) One to convey the meaning (ii) Another to convey its association with the meaning of the relevant other word.

न चाशक्त्याभिधायित्वं प्रवृत्तिश्च द्विधान्यथा ।

Kāryatavāda anvitabhidhana vāda etc., above theories are discussed in detail in the work designated as ब्रह्मतर्क. This work consisting of five crore verses, was composed by the supreme God Nārāyaṇa. Sri Bādarāyaṇa prepared a summary of it selecting five thousand verses. These theories are stated in Brahmasūtras by the word ब्रह्मन्.

The word ब्रह्मन् conveys गुणपूर्णत्व. The word नारायण also conveys the same. The word ब्रह्मन् refers to विष्णु who is stated to be on the water. The word नारायण also conveys the same. Therefore, the object of जिज्ञासा stated in the sūtra is ब्रह्मन् who is also known as नारायण and ब्रह्मन्.

Janmādhikaraṇa

ॐ जन्माद्यस्य यतः ॐ

1) The definition of Brahman

अन्तः समुद्रगं विश्वप्रसूतेः कारणं तु यत् ।
सूक्तोपनिषदाद्युक्तं जन्माद्यस्येति लक्ष्यते ॥ ८० ॥

The Brahman who is stated to reside in Kṣirasāgara and who is described in Ambhrani sūkta, Vāmana sūkta Nārāyaṇopaniṣad and Smṛtis is the cause of the Universe. This position of brahman as the cause of the Universe is stated as his definition in the sūtra ॐ जन्माद्यस्य यतः ॐ ।

This definition serves the following purposes :

1) In the first sūtra 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' Brahman is defined as गुणपूर्ण. This is supported by the definition 'जगत्कारण' given in this second sūtra. He who is गुणपूर्ण can only be जगत्कारण. Since, Brahman is जगत्कारण it is clear that he is गुणपूर्ण.

2) The definition जगत्कारणत्व establishes the difference between Brahman and Jīvas. Jīvas cannot be the cause of the Universe. Brahman is the cause of the universe, therefore the Jīvas are distinct from brahman.

अतो जीवैक्यमपि स निराचक्रे जगद्गुरुः ।
न हि जन्मादिहेतुत्वं जीवस्य जगतो भवेत् ॥ ८१ ॥

The expression आदि in the sūtra refers to सृष्टि, स्थिति etc., eight functions of the supreme God in respect of the world.

सृष्टिः स्थितिश्च संहारो नियतिर्ज्ञानमावृतिः ।
बन्धमोक्षावपि ह्यासु श्रुतिषूक्ता हरेः सदा ॥ ८१ ॥

Creation, sustainance, destruction, regulation of the respective nature of all entities, providing knowledge, veiling the knowledge, bondage and release are caused by the supreme God himself. These eight functions expressly stated include all other functions of the Supreme God in respect of the world. Each of these functions is a distinct definition of Brahman.

2) All names convey Brahman i.e. Viṣṇu

In certain śruti passages it appears that brahmā i.e., Chaturmukha brahmā, Rudra, Hiranyagarbha etc., are stated as the cause of the world. However, these words primarily convey the supreme God Viṣṇu only. In fact all words primarily convey Viṣṇu only. Therefore, even in these passages Viṣṇu is stated as the cause of the world but not Chaturmukha brahma, Rudra etc.,

यं नामानि विशन्त्यद्धा यो देवानामिति ह्यपि ।
श्रुतेर्नामानि सर्वाणि विष्णोरेव यतस्ततः ॥ ८२ ॥

3) Viṣṇu has no drawbacks

The śruti 'गुणाः श्रुताः' etc., and 'अचिन्त्या दोषाः' clearly state that one should reflect upon the auspicious qualities of the Supreme God and should never think of any drawback. Therefore, no śruti passage be interpreted as stating some or the other drawback of God. For instance, the śruti 'जनितोऽत विष्णोः' should not be interpreted as

stating the birth of Viṣṇu from Soma. The full text of this śruti is as under.

सोमः पवते जनिता मतीनां जनिता दिवो जनिता पृथिव्याः
जनिताग्नेर्जनिता सूर्यस्य जनितेन्द्रस्य जनितोऽत विष्णोः ॥

Superficially the hymn gives an impression that the soma plant is the creator of all these. However, the very word सोम refers to the supreme God Viṣṇu. He is the creator of all. Interpreting this hymn as stating that सोम created विष्णु amounts to assigning the drawback of birth to विष्णु. This should be avoided. The purpose of the śruti is to inform that God bestows liberation. God will bestow liberation only when he is pleased. He will not be pleased if his drawbacks are stated. Hence śruti will never state his drawbacks. No śruti be interpreted as stating his drawback.

गुणाः श्रुता इति हि अस्मात् न दोषोऽर्थः श्रुतेः भवेत् ।
प्रीत्या मोक्षपरत्वाच्च तात्पर्यं नैव दूषणे ॥ ८३ ॥

Purāṇas are also not authoritative in respect of the matter that is against śruti. Such points are based on pāśupata etc., other schools that are not authentic. In some cases these Purāṇa statement are intended to mislead the evil persons. No other God other than Viṣṇu is conveyed by all names nor they are free from all drawbacks.

In fact, ignorance, dependence, absence during pralaya and incapacity etc., drawbacks of other Gods are stated in the śruti itself. Therefore, the definition, Creator, Sustainer etc., are the definitions of Viṣṇu only.

अज्ञानं पारतन्त्र्यं च प्रलयेऽभाव एव च ।
अशक्तिश्चोदितान्येषां सर्वेषामपि च श्रुतौ ॥
जन्माद्यस्येति तेनैतद् विष्णोरेव स्वलक्षणम् ॥ ८७ ॥

4) जगत्कारणत्व is स्वरूपलक्षण of Brahman

Advaitins talk of two types of definitions of Brahman viz., स्वरूपलक्षण and तटस्थलक्षण. They consider जगत्कारणत्व as तटस्थलक्षण. This is not correct. जगत्कारणत्व is स्वरूपलक्षण. This is clearly stated in Bhagavata as ब्रह्माख्यमस्योद्भवनादि-हेतुभिः. The concept of तटस्थकारणत्व itself is not acceptable.

अस्योद्भवादिहेतुत्वं साक्षादेव स्वलक्षणम् ।
कृष्णध्यानच्छलेनैव स्वयं भागवतेऽब्रवीत् ॥ ८८ ॥

Advaitins argue that the śruti 'तत् त्वमसि' conveys जीवब्रह्मैक्य. Hence, the expression तत् should be taken in the sense of शुद्धब्रह्म i.e., निर्गुणब्रह्मन् by लक्षणा and त्वम् also should be taken in the same sense. Then the identity between ब्रह्मन् and जीव conveyed by तत् and त्वम् be worked out. This is not possible. The qualities of Brahman are eternal. Brahman without qualities cannot be thought of. Hence, जीवब्रह्मैक्य cannot be worked out by envisaging निर्गुणत्व of Brahman. Even if a निर्गुणब्रह्मन् is envisaged he has to be distinct both from सगुणब्रह्मन् and जीव since, the qualities of ब्रह्मन् are real.

कथं नित्यगुणस्यास्य स्यादैक्यं गुणहानतः ।
सदैव गुणवत्त्वेऽस्य भिन्नं स्यान्निर्गुणं सदा ॥ ९२ ॥

It is already stated that the qualities of Brahman cannot be treated as मिथ्या.

The advaitins raise the question whether the definition जगत्कारणत्व is identical with Brahman, or distinct or both distinct and identical. There are difficulties in conceiving any one of these alternatives. If it is different it cannot be the definition. Something that is different from the object to be defined cannot be its definition. If it is identical, it cannot play its role of helping to know the object defined, since, the definition has to be known before the object defined. This is not possible if the two are identical. The third alternative viz It is both identical and distinct is self contradictory. This objection is set aside by pointing out that similar objections can be raised in respect Brahman and his identity.

लक्ष्यलक्षणयोर्भेदोऽभेदो वा यदि वोभयम् ।
इति पृष्टे तदैक्यस्य गतिरेव न विद्यते ।

In case Brahman and aikya are identical, the śrutis 'तत् त्वमसि' etc. need not tell the aikya, since brahman is self revealing, the aikya also has to be self-revealing. If brahman and aikya are distinct, then, the aikya will be mithyā, since, every thing other than brahman is mithyā according to advaita. Consequently aikya can not be conveyed by तत् त्वमसि etc since, śruti is not expected to convey the unreal. Further, if aikya is mithyā, bheda becomes satya. The third alternative viz brahman and aikya are both identical and distinct is self-contraditory.

ऐक्याभेदे न शास्त्रेण ज्ञेयं स्यात् स्वप्रकाशतः ।
भेदे मिथ्यात्वतो भेदसत्यत्वं स्याद् बलादपि ॥
भेदाभेदौ यदि तदा स्यादेव हि अनवस्थितिः ॥ ९५ ॥

Similar difficulty is found in Advaita interpreation of the passages like 'सत्यं ज्ञानम्' etc. The expression सत्यम् is interpreted as असत्यव्यावृत्त and ज्ञानम् as अज्ञानव्यावृत्त. Now, the question whether the qualities सत्य, ज्ञान etc and their attributes असत्यव्यावृत्ति, अज्ञानव्यावृत्ति etc are identical, distinct or both identical and distinct arises here also and the difficulties pointed out in respect of brahman and aikya arise here also. If the व्यावृत्ति is not an attribute, then, the statement of व्यावृत्ति does not serve any purpose.

On the whole the concept of अखण्डब्रह्मन् i.e. निर्गुणब्रह्मन् stands rejected.

सत्यज्ञानादिकेऽप्येवं न व्यावृत्त्या प्रयोजनम् ।
व्यावृत्तस्याविशेषत्वे तदखण्डं च खण्डितम् ॥ ९७ ॥

5) The concept of विशेष

In Dvaita the question of relation between the qualities of Brahman and Brahman is solved by envisaging the concept of विशेष.

The relation between the objects and the qualities is identity. However, there is a capacity designated as विशेष in all objects and qualities. This enables to have the concept of the locus and located between the objects and attributes and also to convey them by different words.

भेदहीने त्वपर्यायशब्दान्तरनियामकः ।
विशेषो नाम कथितः सोऽस्ति वस्तुष्वशेषतः ॥ ९९ ॥

Such विशेषs are innumerable, since, the objects and qualities are innumerable. Not only these present the objects and qualities as distinct that are really identical, these present themselves also as distinct.

विशेषास्तेप्यनन्ताश्च परस्परविशेषिणः ।
स्वनिर्वाहकतायुक्ताः सन्ति वस्तुष्वशेषतः ॥ १०० ॥

In view of the concept of विशेष brahman is described as अनन्तगुण though there is no distinction between brahman and his qualities.

अतोऽनन्तगुणं ब्रह्म निर्भेदमपि भण्यते ।
एवं धर्मान् इति श्रुत्या तदभेदोऽप्युदीर्यते ॥

Śāstrayonitvādhikaraṇa

ॐ शास्त्रयोनित्वात् ॐ

1) The Śaivāgamas are not authoritative

In this adhikaraṇa pūrvapakṣin claims that Śiva has to be taken as the cause of the world, since, he is stated to be so in Śaivāgamas. The authoritativeness of the statements in the Śaivāgamas that convey the facts that are beyond sense perception has to be inferred from the fact that the results of certain deeds that are perceptible come true.

This contention of the pūrvapakṣin cannot be accepted. It is rejected by the counter-argument that the Śaivāgama statements are not authoritative, since, the results of certain other acts stated in Śaivāgama do not come true. In view of such contradictory positions, the statement of Śaivāgama viz. Śiva is the cause of the world cannot be accepted.

शैवाद्यागमसम्प्राप्तदृष्टगेन फलेन तु ।
तद्वाक्योपमयान्यच्च प्रमाणत्वेनानुमीयते ।
ईशवाक्यत्वत इति चेत् तद्व्यभिचारिणा
अप्रामाण्यानुमा च स्यात् ।। १०३ ।।

Similarly the inference 'This wonderful world has a creator, since, it is a product. This creator is Śiva' also does not help. It may be counter argued that Śiva is not a creator of a wonderful world, since, he is also a person like any other person.

Therefore, it is only śruti that can inform us the cause of the world.

पुंस्त्वहेतुबलादेव पूर्वोक्तेनैव वर्त्मना ।
शास्त्रयोनित्वमेतेन कारणस्य बलाद् भवेत् ।।

The śruti statements 'नावेदविन्मनुते' 'नैषा तर्केण मतिरापनेया' etc make it clear that the creator can be comprehended only from śruti but not by logic. Every syllogism can be rejected by a counter syllogism. For instance, the syllogism ईश्वरः सर्वज्ञः विचित्रवचनादिकर्तृत्वात् can be countered by the syllogism ईश्वरः अल्पज्ञः पुंस्त्वात् ।

वनकृत्वादिरूपेण पक्षभूतस्य चेशितुः ।
किञ्चिज्ज्ञत्वं हि पुंस्त्वेन शक्यं साधयितुं सुखम् ।

The purport of the śruti has to be comprehended by the application of the criteria of उपक्रम etc. Logic has only a limited scope in the form of applying these criteria to interpret śruti.

उपक्रमादिलिङ्गेभ्यो नान्या स्यादनुमा ततः ॥

Samanvayādhikaraṇa

ॐ तत्तु समन्वयात् ॐ

The Upakrama etc criteria are called अन्वय since these help to comprehend the purport of śruti. When these are applied taking into account the सावकाशत्व, निरवकाशत्व position of the śruti passages concerned, it emerges that Viṣṇu is primarily conveyed by the entire veda.

त एवान्वयनामानः तैः सम्यक् प्रविचारिते ।
मुख्यार्थो भगवान् विष्णुः सर्वशास्त्रस्य नापरः ॥ ११० ॥

In the earlier adhikaraṇa it was stated that the śaivāgamas are not authoritative, hence, Śiva should not be taken as the cause of the world. Śruti is the superior authority and Viṣṇu is declared as the cause of the world.

Now, it is found that even in śruti in the passages like 'एको रुद्रो न द्वितीयाय तस्थे' Śiva, Hiraṇyagarbha etc are stated as the cause. This means that the status of cause cannot be restricted to Viṣṇu only. This objection is cleared here.

The names Śiva, Hiraṇyagarbha etc are the names of Viṣṇu. The superficial meaning of these śruti passages should not be taken. The upakrama etc criteria can be applied to determine the purport of these śruti statements. When these criteria are applied it emerges that Viṣṇu is stated as the cause even in these passages.

The expression सम् in the sūtra has two implications :

i) The criteria upakrama etc be applied properly, that is to say, these be applied taking into account the सावकाशत्व निरवकाशत्व position ii) The entire śruti primarily conveys Viṣṇu.

Īkṣatyadhikaraṇa

ॐ ईक्षते नाशब्दम् ॐ

In this adhikaraṇa the objection that Śruti cannot convey Brahman i.e. Viṣṇu is rejected. Pūrvapakṣin argues that the brahman is avāchya i.e. he is beyond the words. This is stated in the śruti itself 'यतो वाचो निवर्तन्ते'. Further, even if he is conveyed as a cause in one or two śrutis it is quite likely that he is stated as not a cause in other śrutis. There are countless śrutis 'अनन्ता वै वेदाः.' It is impossible to check up all śrutis and come to a conclusion in this respect. Therefore, Śruti cannot convey brahman.

1) The Śruti conveys Brahman

This objection is answered by pointing out that the śruti 'परात् परं पुरुषमीक्षते' states the knowledge of brahman

be obtained. His knowledge cannot be obtained by perception or interence. Śruti is the only source of his knowledge. Hence, it follows that he is conveyed by śruti. The śruti 'यतो वाचो निवर्तन्ते' only informs us that he cannot be completely comprehended. His knowledge can be had only in a limited way.

ईक्षणीयत्वतो विष्णुः वाच्य एव न चान्यथा ॥ १११ ॥

2) Brahman cannot be conveyed by Lakṣaṇā

On this position, Advaitins argue that it is true that Brahman has to be communicated by śruti only. However, he is not communicated as primary meaning. But he is communicated as secondary meaning by way of lakṣaṇā. This explanation cannot be accepted. An entity that is not conveyed as a primary meaning by any word cannot be conveyed as a secondary meaning at all.

For instance, in the statement गङ्गायां घोषः i.e. there is a fisherman's village on the गङ्गा, i.e. the word गङ्गा refers to गङ्गातीर i.e. bank of the Ganges by way of secondary meaning, because there cannot be any village on the very river. Here, the meaning 'river' is the primary meaning of the word गङ्गा and the bank of the river i.e. गङ्गातीर is the secondary meaning. Now, a person who does not know the primary meaning of the word तीर as a bank of river, cannot use it as a secondary meaning of the word गङ्गा. In the present case, since, no word primarily conveys brahman according to advaita, no word can convey him as a secondary meaning also. Therefore, advaitin is forced to

accept some word, say brahman, as primarily conveying brahman. The secondary meaning has to depend upon the primary meaning of that word.

.... नचान्यथा ।
लक्ष्यत्वं कापि दृष्टं हि किं तदित्यनवस्थितिः ॥ १११ ॥

Even words like मधुर do not convey different kinds of sweetness by way of secondary meaning, as there are different words for each kind of sweetness to convey the same as primary meaning. These are listed in pākaśāstra works and āyurveda works.

माधुर्यादिविशेषाश्च तच्छब्दैरुदिताः सदा ॥ (११२)

3) The word आत्मन् does not covney the सगुणब्रह्मन् of advaita. It conveys गुणपूर्णब्रह्मन्

The सगुणब्रह्मन् envisaged in advaita cannot be taken as conveyed by the word आत्मन् in the śrutis like 'आत्मन्येव आत्मानं पश्येत्' nor he can be taken as conveyed by the word आत्मन् in the śruti 'तरति शोकमात्मवित्.' The very categorisation of Brahman as सगुणब्रह्मन् and निर्गुणब्रह्मन् is not acceptable. The words आत्मन्, ब्रह्मन् etc convey गुणपूर्णब्रह्मन्

आत्मब्रह्मादयः शब्दाः साक्षात् पूर्णाभिधायिनः ।

The śruti 'तमेवैकं जानथ आत्मानम् अन्या वाचो विमुञ्चथ' clearly states that one should know brahman only and leave others. In the light of this सगुणब्रह्मन् of advaita cannot be taken as conveyed by the word आत्मन्, सगुणब्रह्मन् is not the final goal

according to advaita. It is only गुणपूर्णब्रह्मन् who is conveyed by these words.

Further, the आत्मन् is described as merging unto himself without any mutiliation. He is also stated to be पूर्ण. This applies only to गुणपूर्णब्रह्मन्.

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ।
इति स्वस्यैव पूर्णस्य पूर्णोप्यय उदाहृतः ॥ (१२७)

The सगुणब्रह्मन् of advaita contaminated by माया cannot be पूर्णब्रह्मन्.

कथं मायाव्यवच्छिन्नः पूर्णो मुख्यतया भवेत् । (१२८)

Prakṛti of Samkhyā is not rejected in this adhikaraṇa

The other Bhāṣyakāras present the theme of this adhikaraṇa as the rejection of the sāmkhya theory of प्रकृतिकारणत्व. They reject the status of cause to Prakṛti on the ground that it is not stated in the śruti. This view of other Bhāṣyakāras has to be rejected, because, prakṛti is mentioned in śruti. Neither Śruti nor Sūtrakāra deny the mention of prakriti in śruti. Therefore, the status of the cause cannot be denied to prakriti on that ground. Hence, such denial cannot be the theme of this adhikaraṇa.

न च साङ्ख्यनिराकृत्यै सूत्राण्येतान्यचीक्लृपत् ।
भगवान् नहि अशब्दत्वं प्रधानेऽङ्गीकरोत्यसौ ॥ १३१ ॥

Moreover, when समन्वय is proposed, the discussion of the question whether brahman is conveyed by the word is more relevant than the rejection of some other cause.

समन्वये प्रतिज्ञाते शब्दगोचरतैव हि ।
प्रथमप्रतिपाद्या स्यात् तदभावे कुतोऽन्वयः ॥ १३२ ॥

समन्वय in जन्माधिकरण is proposed by Sūtrakāra. Therefore, that has to be undertaken. Hence, there is no question of समन्वय in निर्गुणब्रह्मन्.

जन्मादिकारणे साक्षाद् आह देवः समन्वयम् ।
उक्तं तदेव जिज्ञास्यं क्वावकाशोऽत्र निर्गुणे ॥ १३४ ॥

Therefore, समन्वय has to be worked out in गुणपूर्ण ब्रह्मन् ।

तस्मात् शास्त्रेण जिज्ञास्यमस्मदीयं गुणार्णवम् ।
वासुदेवाख्यमद्वन्द्वं परं ब्रह्माखिलोत्तमम् ॥ १३६ ॥

Brahman i.e. Viṣṇu, is stated as अवाच्य in the sense that it is wonderful, beyond logic, and cannot be completely comprehended as he has infinite qualities.

अद्भुतत्वादवाच्यं तदतर्क्याज्ञेयमेव च ।
अनन्तगुणपूर्णत्वाद् इत्यूचे पैङ्गिनां श्रुतिः ॥ १४२ ॥

Ānandamayādhikaraṇa

ॐ आनन्दमयोऽभ्यासात् ॐ

1) Prelimenary remarks

From this adhikaraṇa onwards समन्वय of the words in Brahman commences. In the Sūtra तत्तु समन्वयात् समन्वय of all words in Brahman is stated. This was of the nature of प्रतिज्ञ i.e. a general statement. Now detailed समन्वयम् is undertaken from this adhikaraṇa onwords.

एवं शास्त्रावगम्यत्वे विभागेन समन्वयम् ।
आनन्दमय इत्यादिनाध्यायेन वदत्यजः ॥

Here, a question is raised that such समन्वय should have been started immediately after समन्वयाधिकरण and why it is intervened by ईक्षत्यधिकरण. This is answered by the remark 'एवं शास्त्रावगाम्यत्वे.' To work out समन्वय it was necessary to establish शब्दवाच्यत्व of Brahman. Therefore, to establish the same इक्षत्यधिकरण is introduced.

i) एवं तर्हि तदानन्तर्यमेव स्यात् कुतो व्यवधानेन

ii) सत्यं प्रपञ्चनमनन्तरप्राप्तम् । तथापि अवाच्यत्वादिशङ्कानिरासेन शास्त्रावगम्यत्वसम्भावना समर्थनेन व्यवधीयते । (सुधा)

2) All Vedic statements convey Brahman i.e. Viṣṇu

Before one goes to the details of समन्वय one has to realise that all vedic statements convey Brahman. These convey him in variety of ways.

सर्वाणि हि वेदवाक्यानि असङ्ख्येयकल्याणगुणाकरं
सकलदोषगन्धविधुरं एकरूपमेव ब्रह्म नारायणाख्यं प्रतिपादयन्ति ।

All Vedic statements convey Nārāyaṇa only who has infinite auspicious attributes, who is absolutely free from the drawbacks and who is one in all his forms. However, these convey him in different ways.

i) कानिचित् सर्वज्ञत्व सर्वेश्वरत्व–सर्वान्तर्यामित्व–सौन्दर्यौदार्यगुण-विशिष्टतया

Some vedic statements convey him as, "omniscient, omnipotent, present in all, most beautiful and most generous."

ii) कानिचिदपहतपाप्मत्वनिर्दुःखत्वप्राकृतभौतिकविग्रहरहितत्वादि-दोषाभावविशिष्टतया ।

Some Vedic statements convey him as, "absolutely free from the drawbacks, free from sorrow and without any material body."

iii) कानिचिदतिगहनता ज्ञापनाय वाङ्मनसागोचरत्वाद्याकारेण

Some vedic statements convey him as, "beyond the words and senses," to indicate that it is very difficult to comprehend him.

iv) कानिचित् सर्वपरित्यागेन तस्यैवोपादानाय अद्वितीयत्वेन ।

Some vedic statements convey him as, "without a second" in order to say he alone should be served as Supreme subordinating other deities to him.

v) कानिचित् सर्वसत्ता प्रतीति प्रवृत्तिनिमित्तताप्रतिपत्त्यर्थं सर्वात्मकत्वेन ।

Some Vedic statements convey as 'all inclusive' in order to say that he provides existence, cognition and functioning to all.

एवमाद्यनेकप्रकारैः परमपुरुषं बोधयन्ति (सुधा)

In this way the Vedic statements convey him in a number of ways.

3) The scheme of समन्वय

For the purpose of समन्वय the words are grouped in four groups :

i) तत्र प्रसिद्धाः–ब्रह्मण्येव प्रसिद्धाः – words that are well known to convey Brahman.

ii) अन्यत्र प्रसिद्धाः – words that appear to convey other than Brahman.

iii) उभयत्र प्रसिद्धाः – words that convey both Brahman and something else.

iv) अन्यत्रैव प्रसिद्धाः – words that appear to convey other than Brahman only.

These four types of words are further grouped into two groups i) नामात्मक ii) लिङ्गात्मक. The words that directly convey the object concerned are नामात्मक and the words that convey the object through its attributes are लिङ्गात्मक.

i) साक्षाद् धर्मिवाचिनः नामात्मकाः

ii) धर्मद्वारा धर्मिणि वर्तमानाः लिङ्गात्मकाः ।

Among the four types of the words stated above, there is no need to work out समन्वय in the case of तत्रप्रसिद्ध i.e. the words that are well known to convey the Brahman.

In the first pāda of first chapter, the समन्वय of the words that appear to convey other than Brahman i.e. Vishnu, is explained. Among these the नामात्मकाः words are taken up first.

i) अन्यत्र प्रसिद्धानां विष्णावेव समन्वयम् शब्दानां प्रथमे पादे (अनु)

ii) अन्यत्र प्रसिद्धानां नामात्मकानां विष्णावेव समन्वयं प्रथमे पादे वदत्यजः (सुधा)

Here, a question is raised that there are only seven adhikaraṇas in the first pāda for the purpose of समन्वय. This means that the समन्वय of seven words only could be explained. This does not result in the समन्वय of all नामात्मका words. This question is answered by pointing out that, through the समन्वय of a word in each adhikaraṇa, a न्याय i.e. a Ruling emerges. Consequently the समन्वय of all those words that are covered by this ruling is achieved.

i) ननु अत्र पादे सप्त अधिकरणानि समन्वयविभागार्थानि । तत्र सप्तानां शब्दानां ब्रह्मणि समन्वयः सिद्ध्येत् ।

ii) मैवम् । एकैकस्मिन्नधिकरणे समानन्यायानामेकशब्दराशीनां निर्णीयमानत्वात् । वाक्यविशेष ग्रहणस्य च उदाहरणार्थत्वात् । प्रत्येकं निर्णये शास्त्रस्यापर्यवसानत्वप्रसङ्गः । (सुधा)

In आनन्दमयाधिकरण the समन्वय of the words that convey an object with the attributes and the words that convey attributes is explained.

i) गुणिसामान्यवाचिनाम् ।
गुणवाचिनां च प्रथममाहृदेवः समन्वयम् ॥ (अनु)

The words आनन्दमय etc convey गुणिसामान्य and the words आनन्द etc convey गुण.

It should be noted here that there is no difference

5) The Siddhānta view

The Siddhānta view viz. अन्नमय etc. five expressions convey Brahman, is stated in the Sūtra.

ॐ आनन्दमयोऽभ्यासात् ॐ

The expression आनन्दमय conveys Brahman since the word ब्रह्मन् is repeatedly stated in this context. The word अभ्यास means एकविषयासकृदुक्तिः i.e. repeated statement of the some subject. These statements are as follows:

i) आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् ii) विज्ञानं ब्रह्मचेद् वेद iii) असद् ब्रह्मेति वेद चेत्

The Brahman stated here is विष्णु this is clear from the Śruti 'तदेव ब्रह्मपरमम्.'

Anuvyākhyāna makes it clear as

समुद्रशायिनं सर्वप्रसूतिप्रभवं श्रुतिः ।
तदेव ब्रह्मपरममिति सावधृतिर्जगौ ॥
यतोऽतो ब्रह्मशब्दस्य तत्रैव नियतत्वतः ।
येऽन्नं ब्रह्मेत्यादिरूपादभ्यासात्तैत्तरीयके ॥
अन्यासुचैतद्रूपासु शाखास्वपि सहस्रशः ।
आनन्दमय इत्याद्यैः शब्दैर्वाच्यो हरिः स्वरम् ॥

In the śruti, it is declared that the Supreme God who has reclined on the sea is Brahman. Since this name Brahman is repeatedly stated in the context of अन्नमय etc. these convey Brahman i.e. Vishnu. The expression आनन्दमय in the Sūtra should be taken as referring to अन्नमय etc. five.

उपलक्षणत्वं च शब्दानामानन्दमयपूर्विणाम् । (अनु)

It should be noted here that though अन्नमय occurs first in the Śruti आनन्दमय is mentioned in the sūtra for the following reason. To take अन्नमय etc as Brahman, Pūrvapakṣin has pointed out only one difficulty viz. the suffix मयट् that conveys विकार i.e. modification. But in the case of आनन्दमय, he has raised one more difficulty viz. Brahman is stated as पुच्छ of आनन्दमय, hence, it cannot be taken as Brahman, since both अवयव and अवयवी cannot be taken as referring to one and the same. Therefore, to settle the import of आनन्दमय as Brahman was a greater necessity than the other four. Hence, आनन्दमय is specifically stated in the sūtra and the others are referred to by way of उपलक्षण.

i) अन्नमयादीनामब्रह्मत्वे विकारशब्दः साधारणोपपत्तिः । आनन्दमयरूपेतु ब्रह्मणः पुच्छत्वोक्त्या अवयविनः आनन्दमयस्य अब्रह्मत्वप्राप्तिरधिकाप्युपपत्तिः अतोऽत्र अवहितैः भाव्यमिति ज्ञापयितुमानन्दमय नाम गृहीतम् । (सुधा)

6) Interpretation of Tāpanīya Śruti

In the Tāpanīya Śruti quoted below, Rudra appears to be stated as Brahman. However, on a careful interpretation, it will be clear that Viṣṇu only is stated as Brahman in that Śruti.

ऋतं सत्यं परं ब्रह्म पुरुषं कृष्णपिङ्गलम् ।
ऊर्ध्वरेतं विरूपाक्षं शङ्करं नीललोहितम् ।

Here, it appears that Rudra is stated as Brahman. However, this is not permited, since Brahman has no

vikāra. Two pādas of this verse do not describe one and the same person. The first pāda describes परब्रह्म and the second pāda describes Rudra.

पूर्वार्धे विष्ण्वाख्यं परं ब्रह्म उक्तम् ।
उत्तरार्धे विरूपाक्षाख्यमुक्तम् ॥

The two pādas cannot be taken as describing one and the same. This will result in the repetition of the same adjective.

यदि पूर्वोत्तरार्धयोरेकविषयत्वं स्यात् तदा उत्तरार्धोक्तं नीललोहितं कृष्णपिङ्गलरूपेण पूर्वार्धेन पुनरुक्तं भविष्यति ।

Further, Rudra is described later in this śruti as ब्रह्माधिपतिः. This word is a बहुव्रीहि compound word. It has to be dissolved as ब्रह्म अधिपतिः यस्य सः रुद्र. This means Brahman i.e. Viṣṇu, is the lord of Rudra. Therefore Rudra himself cannot be considered as परब्रह्म and cannot be conveyed by आनन्दमय etc words.

ब्रह्माधिपतिरित्यत्र तापनीयश्रुतौ पुरः
स्वरितब्रह्मशब्दान्तं बहुव्रीहित्वमेष्यति । (अनु)

More over Rudra etc deities will not be present in प्रलय. They are all born during सृष्टि. Therefore, they cannot be considered as परब्रह्म.

एको नारायण आसीत् न ब्रह्मा न च शङ्करः ।
वासुदेवोऽग्र एवासीन्न ब्रह्मा न च शङ्करः ।
नेन्द्रसूर्यौ न च गुहो न सोमो न विनायकः । (अनु)

रुद्रादीनां सर्वेषां प्रलये असतां सृष्टौ ईश्वरात् जन्मवतां ब्रह्मत्वं कथमुपपद्यते । (सुधा)

The statement of birth of Viṣṇu conveys his incarnation and manifestation but not the birth as in the case of others.

i) विष्णोरुत्पत्तिरवतारगा (अनु)

ii) अवतारगा प्रादुर्भावविषया । न तु शरीरादिलाभलक्षणा । विष्णोर्महाप्रलयेपि अवस्था नावगमात् । (सुधा)

7) The meaning of the मयट् Suffix

The मयट् suffix has three senses viz. तादात्म्य i.e. identity, विकार i.e. modification or change, प्राचुर्य i.e. plentiful.

तादात्म्यार्थे विकारार्थे प्राचुर्यार्थे मयट् त्रिधा ।

Sūtrakāra himself declares that in the case of आनन्दमय etc it has to be taken in the sense of प्राचुर्य.

ॐ विकारशब्दात् नेति चेन्न प्राचुर्यात् ॐ

Brahman is described as आनन्दमय in the sense that he is प्रचुरानन्द which means पूर्णानन्द. The expression प्रचुरानन्द is deliberately used instead of आनन्दप्रचुर.

In the latter case there will be room for a little of आनन्द also. For instance, the expression ब्राह्मणप्रचुरो ग्रामः makes room for the presence of a few अब्रह्मणाs also in the ग्राम.

ब्राह्मणप्रचुरो ग्रामः इत्यादिवदनानन्दस्यापि प्राप्तेः प्रचुरानन्द इति विपरीतसमासः कृतः । प्रचुरानन्द इत्यभिधाने पूर्णानन्द इत्येव प्रतीतेः । (त.प्र.)

The above contingency can be avoided by another explanation also. Making room for the opposite to explain the प्रचुर of some thing is not conveyed by the very word. It has to be brought in by another pramāṇa. The word प्रचुर conveys only the greatness or the importance of the object concerned. The expression ब्राह्मणप्रचुर conveys only the fact that Brahmanas are in greater number or important in that village. The consequential point viz the others are few is not conveyed by the word. It is only आर्थिक or प्रमाणान्तरगम्य. There is no need of such आर्थिक supplimenting in the case of आनन्दमय.

i) मयटः प्राचुर्यार्थत्वेपि न अन्नमयादित्वं परमात्मनः युज्यन्ते । तत्प्रचुर इत्युक्ते तद्विरुद्धस्य अल्पस्य प्रसक्तेः । ब्राह्मणप्रचुरोऽयं ग्रामः इति यथा । नहि परमात्मनः अज्ञानदुःखादिलेशोप्यस्ति । मैवम् । विरुद्धार्थप्राप्तेः अशाब्दत्वात् । तत्प्रचुरशब्दो तस्मिन् महत्त्वमात्रमाह । विरुद्धसद्भावस्तु प्रमाणान्तरगम्यः ।

The expressions अन्नप्रचुरः मखः प्रकाशप्रचुरः सविता cannot make room for the presence of the opposits of these viz. दुर्भिक्षा and अन्धकार respectively.

अन्यथा अन्नप्रचुरो मखः, प्रकाशप्रचुरः सवितेत्युक्ते मखे सवितरि च दुर्भिक्षान्धकारलेशप्रसङ्गात् । (सुधा)

Taking the मयट् in the sense of प्राचुर्य. Anuvyākhyāna explains the import of अन्नमय etc as under.

प्राचुर्यार्थाश्च मयटः सर्वेऽत्र प्रतिपादिताः ।
महाभोक्ता महाभोग्य इत्यर्थोऽन्नमये भवेत् ।
महाप्राणो महाबोधो महाविज्ञानवानपि ॥ (अनु)

Though Brahman is one he can be talked of as many on the basis of विशेष.

एकस्य ज्ञानरूपस्य हरेरुक्तिः विभागतः ।
अभेदेपि विशेषेणैवान्य इत्युदितो हरिः ॥ (अनु)

This answers the objection why should one and the same Brahman is described by five words.

As regards the objection how can one and the same be both अवयव and अवयविन्, the answer is, there is no difference between अवयव and अवयविन् in respect of the Supreme God. Both are पूर्ण.

आनन्दमयपुच्छयोः द्वयोरपि पूर्णत्वेन
ब्रह्मशब्दस्तावत् पुच्छेपि मुख्यः । (ता.चं.)

8) Sūtra gives a reason for the word आनन्द conveying Brahman

In the sūtra ॐ तद्धेतुव्यपदेशात् ॐ a reason for the word आनन्द conveying Brahman is given. The Śruti states that 'कोहि एव अन्यात् कः प्रम्यात् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्.'

In this śruti the word आकाश refers to Brahma i.e. Viṣṇu.

आसमन्तात् काशमानः आकाशः He who shines all over. He who is present all over. If he is not of the nature of आनन्द who is to move all beings into their activity. It is only पूर्णानन्द who motivates and directs all others for activity.

i) आसमन्तात् काशमानः विष्णुः यदि पूर्णानन्दो न स्यात् तदा असौ लोकं न प्रवर्तयेत् ।

ii) आनन्दोद्रेकमन्तरेण तत्प्रवृत्तौ कारणाभावात् । तथा च को लोकं चेष्टयेत् धर्मादौ प्रवर्तयेत् अन्यस्य अस्वातन्त्र्यात् । अतः लोक चेष्टान्यथानुपपत्त्या तत्कर्ता पूर्णानन्दः स्यात् ।

The fact of Supreme God motivating and directing all beings to undertake practice of dharma etc activities indicates that he is पूर्णानन्द.

9) The मन्त्रवर्ण 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' is explained

The passages that describe अन्नमय etc state in detail what is already stated in the begining of this section of Upaniṣad. This is stated in the Sūtra.

ॐ मान्त्रवर्णिकमेव गीयते ॐ

सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेति मन्त्रवर्णप्रतिपादितमेव वस्तु उत्तरेण ग्रन्थेन गीयते.

i) The import of the expression सत्यम् is explained by अन्नमय and प्राणमय sections. The word सत्य means

सकलजगज्जन्मादिकरण. This is explained by the word अन्न by its etymological meaning अद्यते अत्ति च भूतानि तस्मादन्नं प्रचक्षते।

ii) The word सत्य also means जीवन i.e. प्राणधारण. This is explained in प्राणमय section.

iii) The import of the expression ज्ञानम् is explained in मनोमय and विज्ञानमय sections. मनोमय represents सामान्यज्ञान and विज्ञानमय represents विशेषज्ञान.

विशेषसामान्यतया विज्ञानं मन इत्यपि ।

iv) The import of the expression अनन्त is supported by आनन्दमय section. It is not an explanation of अनन्तत्व as in the case of earlier but it is the base of अनन्तत्व.

आनन्दमयप्रकरणमनन्तपदनिर्वचनपरत्वादिना रूपेण न
तद्व्याख्यानं किं नाम आनन्दमयोक्त्या अनन्तत्वमुपपादितम् ।
परमेश्वरः अनन्तः पूर्णानन्दत्वात् । (सुधा)

10) The Jīva, Kośa, Prakṛti etc are not conveyed by आनन्दमय

Sūtrakāra makes it clear that Jīva etc others are not आनन्दमय.

ॐ नेतरोऽनुपपत्तेः ॐ

The word इतर in the Sūtra refers to जीव, पञ्चकोश, प्रकृति etc. These are not आनन्दमय. The word अनुपपत्ति i.e. not sustainable by reason, refers to the reason that rules out these from being आनन्दमय. The reason is as follows :

In the very opening remark 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्,' it is stated that he who knows Brahman will attain the highest state i.e. liberation. This cannot be by the knowledge of Jīva, Kośa, Prakṛti etc. Therefore, these cannot be taken as आनन्दमय.

i) ब्रह्मविदाप्नोति परमित्यादौ आनन्दमयादिज्ञानेन मोक्षश्रवणात् । न च अन्यज्ञानात् मोक्षः उपपद्यते ।

ii) तमेव विद्वानमृत इह भवतीत्युक्तम् ।

11) Chaturmukha Brahma etc Jīvas are distinct from Viṣṇu

Sūtrakāra informs that Chaturmukha Brahma etc cannot be considered as पूर्णानन्द since, there is a hierarchy and difference in their आनन्द. This is stated in the Sūtra ॐ भेदव्यपदेशात् ॐ न तावदानन्दमयो विरिञ्चः रुद्रात् शतगुणानन्दमात्रोक्तेः । आनन्दमयस्य अपरिमितानन्दत्वोक्तेः । (त.प्र.)

Further, all the Jīvas are regulated by the Supreme God. The regulator and the regulated are distinct.

सकलजीवानां नियम्यतया अधिकरणत्वेन परमात्मनः
नियामकतया अधिष्ठातृत्वेन भेदस्यैवात्रोपदेशात् ।

The ऐक्यश्रुतिs do not state the identity but state that the Supreme God is the lord of all.

i) न च 'तत्त्वमसि' अहं ब्रह्मास्मीति श्रुति विरोधः ।

ii) भगवतः सकलस्वामित्वेन ऐक्योपदेशोपपत्तेः । (त.प्र.)

Advaitins' claim to establish आभेद by अनुमान is rejected

by the Sūtra ॐ कामाच्च नानुमानापेक्षा ॐ. The inference goes astray, therefore, it cannot be utilised to establish अभेद. In this context the question whether an inference supported by Śruti is proposed to be utilised to establish अभेद or an independent inference is raised. The first alternative is not possible, since, there is no śruti that supports अभेद. In the second alternative, we have to say that independent inference is not reliable as it is likely to go astray.

किमद्वैतं श्रुत्याद्यनुकूलेन अनुमानेन साध्यते पृथगनुमानेन वा ।
नाद्यः । अद्वैतश्रुतेरभावस्य उक्तत्वात् । न द्वितीयः ।
पृथगनुमानस्य कामगामित्वेन अदृष्टार्थविषये अनपेक्षितत्वात् ।

Anuvyākhyāna quotes a few किमद्वैत that go astray.

i) आत्मा जडः वस्तुत्वात् ।

ii) आकाशः घनः प्रमेयत्वात् पाषाणवत् ।

iii) ब्राह्मणेन सुरा पेया द्रवद्रव्यत्वात् ।

12) The liberated Jivas remain with the God

Finally Sūtrakāra states that the liberated Jīva remains with the God but does not become identical with him.

ॐ अस्मिन् अस्य च तद्योगं शास्ति ॐ

The śruti 'एतमानन्दमयमुपसङ्क्रामति' clearly states that the liberated approaches the Supreme God.

'सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता' This Śruti also informs us that the liberated enjoys with Brahmā.

From these, it is clear that the liberated Jīva remains with the God but does not become identical with him.

न केवलं भेदव्यपदेशात् आनन्दमयेन जीवानां भेदः किं नाम अस्मिन् प्रकरणे अस्य जीवस्य आनन्दमयेन सह मुक्तावपि सम्बन्धमेव श्रुतिः शास्ति । ततश्च तयोर्भेद एव नैक्यम् ।

Anuvyākhyāna concludes this adhikaraṇa with the remark

अतो नारायणो देवो निःशेषगुणवाचकैः ।
गुणिसामान्यवचनैरपि मुख्यतयोदितः ।

Anthastatvādhikaraṇa

In the Śruti 'अन्तः प्रविष्टं कर्तारमेतम्' etc. some one who is present within is described.

Here, the question is raised whether this अन्तस्थ is विष्णु or someone else.

1) Pūrvapakṣa view

Pūrvapakṣin argues that this अन्तस्थ has to be taken as some one else such as इन्द्र, त्वष्टा, सविता, वरुण etc., since these names occur in this context.

i) इन्द्रो राजा जगतो य ईशे

ii) त्वष्टारं रूपाणि विकुर्वन्तम्

iii) दिव आत्मानं सवितारम्

The attributes of सूर्य and वरुण are also stated in this context.

i) 'सप्त युञ्जन्ति रथमेकचक्रम्' इति सूर्यलिङ्गात् ।

ii) 'अपां नेतारमिति' वरुणलिङ्गात् ।

These names cannot be applied to others as both by रूढि and योग. These words convey these deities only.

i) न च इन्द्रादिशब्दाः अन्यत्र नेतुं शक्यन्ते तेषां देवेषु एव रूढत्वात् ।

ii) तेषाम् ऐश्वर्यादिशब्दप्रवृत्तिनिमित्तत्वाच्च अतः अन्तस्थः अन्य एव

2) Siddhānta view

The Siddhānta view is stated in the Sūtra.

ॐ अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् ॐ

One who is described as within is Viṣṇu only. Since, his attributes are stated in this context.

i) अन्तःश्रूयमाणः विष्णुरेव

a) अन्तः समुद्रे मनसा चरन्तम् ।

b) समुद्रेऽन्तः कवयो विचक्षते इति तद्धर्मोक्तेः ।

c) यस्याण्डकोशं शुष्मकाहुः

d) ब्रह्मा तपसान्वविन्दत् ।

These Śruti statements bring out his attributes समुद्रान्तस्थितत्व ब्रह्माण्डवीर्यत्वब्रह्मतपोलभ्यत्व etc.

These attributes of Viṣṇu have no scope in others

while the names इन्द्र etc could be applied to Viṣṇu. Hence, इन्द्रादिश्रुतिलिङ्गs have to be set aside by निरवकाशविष्णुलिङ्ग.

Moreover there is विद्वद्रूढि in respect of Viṣṇu. The Śruti 'इन्द्रं मित्रं वरुणमाहुः' clearly states that all these names convey Viṣṇu. There is महायोग also. The etymological meaning of the word इन्द्र viz. परमैश्वर्य is present in Viṣṇu in infinite measure while it is in a limited way in इन्द्र.

i) न तु नारायणादीनां नाम्नामन्यत्र सम्भवः ।
अन्यनाम्नां गतिर्विष्णुरेक एव जनार्दनः ।

ii) इन्द्रादिगतस्य परमैश्वर्यादेः अल्पतापराधीनता च श्रुतिपुराणादिप्रसिद्धा ।

Pūrvapakṣin's contention that the applicability of all names can be explained away by considering the identity of इन्द्र etc and परमात्मा is rejected by Sūtrakāra in the next Sūtra.

ॐ भेदव्यपदेशाच्चान्यः ॐ

इन्द्र etc deities cannot be identical with परमात्मा since परमात्मा is stated as अन्तर्यामिन् and distinct from these deities.

i) इन्द्रस्यात्मा निहितः पञ्चहोता

ii) वायोरात्मानं कवयो

iii) अन्तरादित्ये मनसा चरन्तम् ।

These śrutis clearly state that परमात्मा i.e. Viṣṇu, is अन्तर्यामिन् of all these deities इन्द्राद्यन्तर्यामित्वतदन्तस्थात्वकथनेन भेदव्यपदेशात् । (त.प्र.)

In connection with this adhikaraṇa it should be noted that though नामसमन्वय is the theme of first pāda, लिङ्ग समन्वय is made in this adhikaraṇa, since it leads to the समन्वय of many names.

यद्यप्ययं लिङ्गात्मकः शब्दः तथापि इन्द्राद्यनेकनामसमन्वयलाभादत्र निर्णीतः ।

Ākāśādhikaraṇa

In Chāndogya, the Śruti 'अस्य लोकस्य कागतिरित्याकाश इति होवाच । सर्वाणि हि वा इमानि भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्ते' etc the expression आकाश is found. Here, the question arises whether this word conveys भूताकाश i.e. the element ākāśa or Viṣṇu.

1) Pūrvapakṣa view

Pūrvapakṣin argues that the word आकाश conveys the भूताकाश only. It cannot be considered as conveying Viṣṇu on the ground that it is under his control. It is अचेतन. Only चेतन entities can be talked of as under the control some one.

आकाशस्य अचेतनत्वेन अन्याधीनत्वायोगात् । चेतनस्य हि चेष्टादौ अन्याधीनत्वं सम्भवति ।

चेष्टाहि चेतनानां या सा भवेत् तत्प्रसादतः ।
अचेतनस्वभावस्तु विवरादिः कथं तत् । (अनु)

2) Siddhānta view

This contention of Pūrvapakṣin is rejected by the Sūtrakāra in the Sūtra.

ॐ आकाशस्तल्लिङ्गात् ॐ

The word आकाश conveys विष्णु only since, his attributes are stated in the same śruti as स एष परोवरीयान् उद्गीथः स एषोऽनन्तः.

He is Supreme. He is sung as highest and he is infinite.

i) परस्मादुत्तमं प्रोक्तं परो इति ततः परम्
परोवरं परं तस्मात् प्रोक्तं परोवरीयकम् ।

ii) उच्चत्वेन गीतः उद्गीतः स एव उद्गीथः ।

The name आकाश can be applied to Viṣṇu on the ground of विद्वद्रूढि and महायोग. The meaning of the word विवरत्व viz. making room for other objects to remain is as much applicable to Viṣṇu as ākāśa. In fact Viṣṇu has invested this capacity in ākāśa.

नभो ददाति श्वसतां मार्गं यन्नियमाददः (अनु)

In view of this ākāśa is under the control of Viṣṇu and the word ākāśa does convey him.

The समन्वय of आकाश presented in this adhikaraṇa is only representative. On the basis of this ruling viz. आकाशादिकरणन्याय the समन्वय of all अधिभूत words has to be understood.

Prāṇādhikaraṇa

In the Śruti 'तद्वैत्वं प्राणोऽभवः महान् भोगः प्रजापतेः' the name प्राण occurs. Here the question is raised whether this word conveys वायु or विष्णु.

1) Pūrvapakṣa view

Pūrvapakṣin argues that the word प्राण conveys वायु. It is commonly used in that sense. This word cannot be applied to विष्णु either by rūdhi or by Yoga. जीवनप्रदत्वा i.e. sustaining the life is the role of प्राण. This is found in वायु only. This can be ascertained by अन्वय and व्यतिरेक positive and negetive verification viz. when वायु is present the life sustains and when वायु is absent the life ceases. Hence, the expression प्राण conveys वायु only.

अध्यात्ममन्वयव्यतिरेकतः । प्राणादिहेतुतादृष्टेः । (अनु)

2) Siddhānta view

The above contention is rejected by Sūtrakāra in the Sūtra.

ॐ अत एव प्राणः ॐ

The word प्राण conveys विष्णु only since, the attributes that are stated in this context apply to him only. These attributes are stated 'श्रीश्च लक्ष्मीश्चते पत्न्यौ' viz श्रीपतित्व and लक्ष्मीपतित्व. These cannot apply to another लिङ्गं बलवदेव स्यात् (अनु.)

The statement 'ईशानः प्राणदः' indicates that there is विद्वद्रूडि also in respect of Viṣṇu.

In fact वायु himself is provided by sustainance by Viṣṇu.

न प्राणेन नापानेन मर्त्यो जीवति कश्चन ।
इतरेणतु जीवन्ति यस्मिन्नेतावुपाश्रतौ ।

This is stated in Anuvyākhyāna as

प्रेरकोऽस्यापि यद्धरिः

The समन्वय of प्राण in विष्णु is only representative. On the basis of this प्राणाधिकरण न्याय the समन्वय of all आध्यात्मिक words has to be understood.

तस्मादाध्यात्मिकाशेषशब्दोपलक्षक प्राणशब्दवाच्यो हरिरेव ।

Jyotiradhikaraṇa

This adhikaraṇa is not touched in Anuvyākhyāna. सुधा remarks, "ज्योतिश्चरणाभिधानादित्यत्र अभ्यदिकाशङ्का भाष्य एव प्रदर्शिता । यदाह अग्निसूक्तत्वादिति । तेन वक्तव्याभावादुत्तरं गायत्र्यदिकरणमेव विव्रियते ।"

We will briefly notice the Pūrvapakṣa and Siddhānta of this adhikaraṇa as explained in Tatvaprakāśika.

In the śruti 'ज्योतिर्हृदय आहितम्' the word ज्योतिः occurs. Here, the question is raised whether this word conveys अग्नि or विष्णु.

Pūrvapakṣin argues that the word ज्योतिः occurs in अग्निसूक्त. Therefore, the प्रकरण i.e. context, supports the meaning अग्नि. Moreover the word ज्योतिः is commonly used in the sense of

अग्नि. Thus, rūdhi i.e. the usage, also supports it. The attribute गुहनिहितत्व can be managed with reference जठराग्नि. This is rejected by the Sūtrakāra in the Sūtra.

ॐ ज्योतिश्चरणाभिधानात् ॐ

The word ज्योतिः conveys विष्णु only, since, it is stated in the context that the senses ear and eye move away from this ज्योति. This is beyond senses.

'विमे कर्णा पतयतः विचक्षुः'

This attribute कर्णादिविदूरत्व suits only विष्णु but not अग्नि.

Gāyatryadhikaraṇa

In the śruti 'गायत्री वा इदं सर्वं भूतं यदिदं किञ्च' the word गायत्री occurs. Here, the question is raised whether this word conveys गायत्री छन्दस् metre or विष्णु.

Pūrvapakṣa view

Pūrvapakṣin argues that this word conveys गायत्री छन्दस् only. i) It is commonly used in this sense only. गायत्री शब्दस्य तत्रैव रूढत्वात्. ii) Its etymological meaning also conveys the same. It is explained as 'गायति च त्रायति च तस्मात् गायत्री' i.e. it sings and protects. गानकर्तृत्व conveyed by the word गायति has to be understood as conveying meaning and त्राणाकर्तृत्व conveyed by the word त्रायति has to be understood as conveying the protection of those who study it.

i) तत्र गानकर्तृत्वं नाम अर्थप्रतिपादकत्वम्

ii) त्राणकर्तृत्वं च अध्येतॄणां पापाद् रक्षणशक्तिः

These two roles are played by गायत्रीछन्दस् only.

Further, गायत्री is a part of वेद and it is नित्य. Hence, it is not under the control of Viṣṇu. Therefore, on that account also this word cannot convey Viṣṇu.

नित्यत्वादेव शब्दस्य तत्स्वभावः कथं हरेः ।
कथं प्रसिद्धबहुलशब्दानामन्यथार्थता ॥

This pūrvapakṣa is stated by Sūtrakāra together with the answer for it in the Sūtra

ॐ छन्दोभिधानान्नेति चेन्न
तथा चेतोर्पणनिगदात्तथाहि दर्शनम् ।

Siddhānta view

The word गायत्री conveys विष्णु only.

The attributes, गानकर्तृत्व and त्राणाकर्तृत्व do not suit the छन्दस्. Hence, these are the attributes of Viṣṇu only.

The claim that the गायत्री is नित्य and therefore it is not under the control of Viṣṇu is not a valid claim. These two facts viz. श्रुतिलिङ्गबाहुल्य and नित्यानमपि भगवदधीनत्व that are in favour of the word गायत्री conveying Viṣṇu are stated in Anuvyākhyāna as under.

तद्धरेरेव बाहुल्यात् श्रुतिलिङ्गयोः ।
तादृशत्वाच्च तच्छक्तेः । (अनु)

The fact of even eternal objects being under the control of Viṣṇu is clearly stated as follows :

स्वभावजीवकर्माणि द्रव्यं कालः श्रुतिः क्रिया ।
यत्प्रसादादिमे सन्ति न सन्ति यदुपेक्षया ।
इति नित्यानामपि भगवदधीनत्वस्य श्रौतत्वात् ।

In the light of all this it is concluded that the word वायु conveys विष्णु only.

The समन्वय of the word गायत्री is representative of the समन्वय of all अधिवेद words.

Antimaprāṇādhikaraṇa

In the śruti 'ता वा एताः शीर्षन् श्रियः श्रिताश्चक्षुः श्रोत्रं मनो वाक् प्राणाः' the word प्राण occurs. Here, the question is raised whether this word conveys वायु etc or विष्णु.

Pūrvapakṣin argues that since it is mentioned along with senses it conveys मुख्यप्राण etc only. न प्राणो विष्णुः किन्तु वाय्वादिरेव । इन्द्रियैः सह अभिधानात् ।

Sūtrakāra states the siddhānta view giving a reason in the Sūtra ॐ प्राणाः तथानु गमात् ॐ. The word प्राण conveys विष्णु only since, देवतोपास्यत्व etc attributes of Viṣṇu are stated in this context. The word Brahma also occurs frequently.

i) तं देवाः ii) ब्रह्मणो लोकः iii) ब्रह्म पुरुषं iv) उदरं ब्रह्मेत्याचक्षते etc. Śrutis clearly indicate that प्राण mentioned here is विष्णु.

In the next Sūtra ॐ न वक्तुरात्मोपदेशादितिचेदध्यात्मसम्बन्धभूमाह्यस्मिन् ॐ an important point is mode. In the statement 'प्राणो वा अहमस्मि' the speaker Indra has not declared himself as Prāṇa. He refers to परमात्मा present within him as 'प्राणो वा अहमस्मि' and declares that he is every where 'प्रणास्त्वं प्राणः सर्वाणि भूतानि' The phrase अध्यात्मसम्बन्धभूमा in the Sūtra states this fact. The reference as मयि indicates अन्तर्यामित्व of परमात्मा. This fact is made clear in the next Sūtra.

ॐ शास्त्रदृष्ट्यातूपदेशो वामदेववत् ॐ

Just as वामदेव states 'अहं मनुरभवं सूर्यश्च' from the point of अन्तर्यामित्व of परमात्मा, इन्द्र also states here as 'प्राणोऽहम्.'

The next Sūtra ॐ जीवमुख्यप्राणलिङ्गात् नेति चेन्नोपासात्त्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात् ॐ informs that certain attributes such as शतायुषत्व i.e. living for hundred years, उत्क्रमण i.e. moving out of body, इन्द्रिय संवाद conversation with abhimāni deities of sense etc that appears to be the attributes of जीव and मुख्यप्राण have to managed from the point of अन्तर्यामि. The introducing of अन्तर्यामि concept is intended to make room for three types of उपासना viz. अन्तरुपासना, बहिरुपासना, and सर्वगतत्वोपासना. These three types of वायु are stated as under.

i) केषाञ्चिद् सर्वगत्वेन केषाञ्चिद् हृदये हरिः ।
केषाञ्चिद् बहिरेवासौ उपास्यः पुरुषोत्तमः ।

ii) अग्नौ क्रियावतां विष्णुः योगिनां हृदये हरिः ।
प्रतिमास्वप्रबुद्धानां सर्वत्र विदितात्मनाम् ।

Anuvyākhyāna concludes first pāda of first chapter declaring that all प्रसिद्ध words convey विष्णु only.

तस्मादन्यत्रगैः शब्दैरुक्तन्यायैः समन्ततः ।
एको नारायणो देवो भण्यते नात्रसंशयः ।
वासुदेवादिरूपेण चतुर्मूर्तिश्च सर्वशः ।
अथवा पञ्चमूर्तिः सः प्रोक्तोऽधिकरणं प्रति
प्रतिसूत्रं प्रतिपदं प्रत्यक्षरमथापि वा
तैस्तैर्युक्तिश्रुतिन्यायविशेषैर्योग्यता यथा ॥

This great work was translated in Kannada long back by Vidyavachaspati Agraharam Narayana Tantri. Sri C.R. Krishna Rao had entrusted the great task of translating the entire Sarvamūla of Śrī Madhwāchārya consisting of thirty seven works to Narayana Tantri. This was one of the works. Sri Narayana Tantri's translation is very authentetic, direct and simple. In addition to the translation of the text he had added explanatory notes selecting the points from the commentary of Śrī Jayatīrtha and sub-commentaries of Śrī Vādirāja tīrtha, Śrī Rāghavendra tīrtha and other distinguished commentators. His translation was utilised by the students and scholars for half a century. It has been out of stock for more than two decades. I am glad that his sons are making efforts to publish the second edition of this valuable work. They have already published Mahābhārata Tātparya Nirṇaya. The present volume of translation of Anuvyākhyāna is very helpful for the students and scholars. I congratulate them for this service not only to their father but to the entire Madhva community.

Mahāmahopādhyāya
Prof. K.T. Pandurangi

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಮುನ್ನುಡಿ

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥವು ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಾದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥಗುರುಸಾರ್ವಭೌಮರ ಮಹಾಮೇರುಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ಪ್ರಕಾಶಕನಾದ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಸಜ್ಜನರ ಅಜ್ಞಾನಾಂಧಕಾರವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದರೆ, ಕಬ್ಬಿನ ಕೋಲಿನಂತೆ, ಅದರ ಯಾವ ರಸವೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದು. ಮಥಿಸಿದಾಗಲೇ ಅದರ ದಿವ್ಯ ರಸದ ಅನುಭವವಾಗುವುದು. ಮಹಾಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥರು ಇಂತಹ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದ ನಿಗೂಢವಾದ ಉತ್ತಮ ಅಮೃತರಸವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸಜ್ಜನರು ಆನಂದಮಯರಾಗಲಿ ಹಾಗೂ ಅನ್ವರ್ಥ ಭೂಸುರರಾಗಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ಸುಧಾಸಾರ ಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಸರಳ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಅಣುಸುಧಾ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯದ ಸಾರವನ್ನು ಸಜ್ಜನರು ಸವಿಯುವಂತೆ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಹರಿವಾಯುಗಳ ವಿಶೇಷಾನುಗ್ರಹ ಪಾತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥರು ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ಯಾಪೀಠವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಮೇಧಾವಿಗಳಾದ ಗೃಹಸ್ಥರಿಗೂ 12 ವರ್ಷ ಅಭ್ಯಾಸದ ಆದರ್ಶಗುರುಕುಲ ರೂಪವಾದ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಪೀಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು. ಈ ಮಹಾಕಾರ್ಯವು ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಅವರಿಂದ ನಡೆದು ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುವಂತೆ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

26.3.95

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾಮಾನ್ಯತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು

ಶ್ರೀ ಪಲಿಮಾರು ಭಂಡಾರಕೇರಿ ಉಭಯಮಠಾಧೀಶರು

ಉಡುಪಿ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಸುಧೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಸುಧಾಗ್ರಂಥವು ಸ್ಪರ್ಶಿಸದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಹಿಂಜಿ ಹಿಂಜಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಲ್ಲೆವು. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯ ಮೇರು ಕೃತಿಯಿದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ಪರಿಚಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ದೊರೆಯಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸದೇ ಆದಷ್ಟು ಸರಳ ರೀತಿಯಿಂದ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೇ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಭಗವಂತನ ಮಹೋನ್ನತ-ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಗವಂತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ದೋಷದ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಆಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಾನಿಯಾಗದಂತೆ ದೋಷ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವಜಡದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅವನ ಸುಂದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ಯದ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸತ್ಯದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಧನದ ಫಲವಾಗಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ತನ್ನನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ; ಸುಖ, ಚೈತನ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಬಯಸಲಾರರು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯ, ಅದರ ಸಾಧನೆ, ಅಂತಿಮ ಸಿದ್ಧಿ ಈ ಮೂರೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವೂ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಮಹೋನ್ನತ ಗ್ರಂಥದ ಈ ಸರಳ ಅನುವಾದದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಸ್ವಾಗತಿಸುವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು

ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೀಡಬಯಸಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಲು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಬಂಧುಗಳಾದ ಪ್ರಿಯ ಶಿಷ್ಯರೆಲ್ಲರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹರಿವಾಯುಗಳು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಅನುಗ್ರಹಿಸಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಸುಧಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರವಚನ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಶುಭಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡಿದ ನಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾಮಾನ್ಯತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಗಳವರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಪ್ರಣಾಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶುಭವಾಗಲಿ.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣಮಸ್ತು

26.3.95

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು
ಶ್ರೀಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠ
ಉಡುಪಿ

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಸಾರ

ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯ

॥ ಹರಿಃ ಓಂ ॥

ನಾರಾಯಣಂ ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣಗುಣೈಕದೇಹಂ
ನಿರ್ದೋಷಮಾಪ್ಯತಮಮಪ್ಯಖಿಲೈಃ ಸುವಾಕ್ಯೈಃ ।
ಅಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿದಮಶೇಷವಿಶೇಷತೋಽಪಿ
ವಂದ್ಯಂ ಸದಾ ಪ್ರಿಯತಮಂ ಮಮ ಸನ್ನಮಾಮಿ ॥

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥರು ನಿತ್ಯಾಪರೋಕ್ಷಿಗಳಾದ ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಘ್ನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಗ್ರಂಥದ ನಿರ್ವಿಘ್ನ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಂಗಳವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ ಸ್ತೋತ್ರರೂಪವಾದ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ''ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೂ ನಿರ್ದೋಷನೂ ಆಗಿರುವನು. ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣಗುಣಗಳೇ ಆತನ ದೇಹವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮಂತೆ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಜಡದೇಹವು ಆತನಿಗಿಲ್ಲ, ಆತನು ಸಕಲ ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೂ, ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯತಃ ವಂದ್ಯನೂ, ತನಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೇಮಪಾತ್ರನೂ ಆಗಿರುವನು. ಅಂತಹ ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.''

ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಮಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ದೇವತೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಮೂರು. 1.ನಾವು ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷವಾದ

ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಲ್ಲನು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೂ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ನಿರ್ದೋಷನೂ ಆದ ಶ್ರೀನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಈ ಶಕ್ತಿ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. 2. ನಾವು ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದರೆ ಗ್ರಂಥರಚನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಬೋಧನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅವನಿಂದ ಪಡೆಯಬಲ್ಲೆವು. ನಾರಾಯಣನು ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಬೋಧನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡಬಲ್ಲನು. 3. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೇಮವಿರುವುದೂ ಅವಶ್ಯ. ಶ್ರೀನಾರಾಯಣನು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಾದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಭಗವಂತನ ಏಕಾಂತ ಭಕ್ತರು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ಕಂಡು ನಿಷ್ಕಾಮನೆಯಿಂದ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಮಹಾನುಭಾವರು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಂದನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಹತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ನಮಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಹನೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಮಂಗಳ ಶ್ಲೋಕವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ.

ಈ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣ, ನಿರ್ದೋಷ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಇತರರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ಅದರಂತೆ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣ ಮುಂತಾದ ದೇವರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಮಂಗಳ ಶ್ಲೋಕವು ಹೇಳಿ ಜೀವಜಡರಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಇಂತಹ ಭಗವಂತನನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಪದ್ಯವು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಭಗವಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಚಿತ್ರವೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವೂ ಆದ ವಿಶ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ; ಅವನೇ ದೇವರು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಅಖಿಲ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಭಗವಂತನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ದೇಹವಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ದೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರ. ದೇಹವಿದ್ದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರವೆ ? ಎಂಬ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು 'ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣ ಗುಣೈಕದೇಹ'ವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ. ಅನಂತಪೂರ್ಣಗುಣಗಳೇ ಅವನ ದೇಹ, ನಮಗೆ ಇರುವಂತೆ ಜಡಶರೀರವು ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಶಾರೀರಿಕ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಅಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಸದ್ಗುಣರೂಪವಾದ ಸ್ವರೂಪದೇಹವಿರುವುದರಿಂದ ಜಗದ್ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಬಲ್ಲನು.

ಮಂಗಳ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಮೆಗಳು 'ನಾರಾಯಣ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಆಗಿವೆ. 'ಅರ'ವೆಂದರೆ ದೋಷವೆಂದೂ 'ನಾರ'ವೆಂದರೆ ಗುಣವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ ನಾರಾಯಣನೆಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನು, ನಿರ್ದೋಷನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವೇದವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದೂ ನಾರಾಯಣ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. 'ನಾರ'ವೆಂದರೆ ನರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದಲೂ ಅವನು ನಾರಾಯಣನೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನರಸಮೂಹದಿಂದ, ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಲ ಜೀವರಿಂದಲೂ ವಂದ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ನಾರಾಯಣನು. ನರೋತ್ತಮರಾದ ವಾಯುದೇವರೂ 'ನಾರ'ರು. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯತಮನಾದುದ ರಿಂದಲೂ ಇವನು ನಾರಾಯಣನು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣ ಶಬ್ದವು ಅನ್ವರ್ಥಕವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಾರಸಂಗ್ರಹವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ವೇದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳು ಅನಂತಗುಣ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ'ಯೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೊದಲನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸಾರ. ನಿಖಿಲ ಪೂರ್ಣಗುಣ, ಜಗತ್ಕಾರಣ, ಅಖಿಲ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ, ವಂದ್ಯವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮನಃಪ್ರವಣತೆಯೇ ವಂದನೆ. ವಿಚಾರವೂ ಮನಃಪ್ರವಣತೆಯೇ ಆದುದರಿಂದ ವಂದನೆಯೆಂದರೆ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ 'ವಂದ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣವೂ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ

ಎಲ್ಲಾ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಭಗವಂತನು ನಿರ್ದೋಷನೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿರ್ದೋಷವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಿದೆ. ವೈರಾಗ್ಯ, ಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಏಕಾಗ್ರ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸಾರವಾಗಿದೆ. ಇವನ್ನು 'ಅಶೇಷವಿಶೇಷತೋಽಪಿ ಪ್ರಿಯತಮಂ' 'ಆಪ್ಯತಮಂ' ಈ ಪದಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಿವೆ. ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಈ ಪದಗಳ ಆಶಯ. ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಿದ್ದರೂ ವಿಶೇಷರೀತಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಮುಕ್ತಿ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಈ ಮುಕ್ತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಪ್ಯತಮ ಪದವು ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸರ್ವರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ.

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಾರಾಯಣನನ್ನು ವಂದಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೂ, ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವದ ಗುರುಗಳೂ, ತನ್ನ ವಿಶೇಷ ಗುರುಗಳೂ ಆದ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸದೇವರ ವಂದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವರು. ನಾರಾಯಣನೇ ವೇದವ್ಯಾಸನಾಗಿ ಅವತರಿಸಿದ್ದರೂ ದೇವತೆಯೆಂದೂ ಗುರುವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ನಮನ ಮಾಡುವರು. ಉಳಿದವರಿಗೆ ಭಗವಂತನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದೂ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯ ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದರ ಮೊದಲು ಅದಕ್ಕಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನಿಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು ಬೇಕು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರಿಗೆ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಕಳಕಳಿಯೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಪಾಟವವೂ ಇರಬೇಕು. ಅವನಿಂದ ಉಪದೇಶವನ್ನು

ಪಡೆಯುವ ಶಿಷ್ಯರು ಅನರ್ಹರಾಗಿದ್ದರೆ ಗುರುವು ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರನು. ಆ ಶಿಷ್ಯರು ಇವನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳವರೂ ಇವನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೇಳುವವರಲ್ಲೂ ಕೇಳುವವರಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೂ ವಿನೋದದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನದ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಾದಿ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಗುರುವು ಅರ್ಹನೂ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರನೂ ಆದ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಮೋಸ ಪಡಿಸಲಾರನು. ನಿರ್ವಂಚನೆಯಿಂದ ತಾನು ತಿಳಿದ ತತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದ ರಿಂದ ಆ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗುವುದು. ಗುರು, ಶಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳ ಈ ಸುಂದರ ಸಮಾಗಮವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃ, ಶ್ರೋತೃ, ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳ ಅನುಕೂಲತೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಜ್ಞಾನ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಅವಚನಗಳ ಹಾವಳಿಯೇ ಇರಲಾರದು. ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಇಂತಹ ಪರಮ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯ ಅವತಾರವೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ವೇದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ, ಭಾರತಾದಿ ಮಹಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನ, ಸಂಶಯಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಪೂರ್ಣ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ಆಗಿರುವರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮಹಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಉಪದೇಶದ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಮಹಾನುಭಾವರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ದೋಷಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳಂತೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗುರುವೆನಿಸಿರುವರು. ಅವರ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರರೆಂದೂ ಅವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ವಿಲೋಪದಿಂದ ತುಂಬಾ ಆಕ್ರೋಶವುಂಟಾದಾಗ ಸಜ್ಜನರ ಮೇಲಿನ ಕಾರುಣ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ವೇದವ್ಯಾಸರಿಂದ ಈ ಉಪದೇಶ ಧಾರೆಯು ಹರಿದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹಾಸ್ಯ ವಿನೋದಗಳ ಸಂದರ್ಭವಲ್ಲ. ಲೋಕಾನುಕಂಪದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಈ ಉಪದೇಶದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಿಶ್ವದ ಮಹಾನ್ ಗುರುವಾದ ಭಗವಂತನು ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಲೋಕಾನುಗ್ರಹದ

ಮಹಾವಸರದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಈ ಮಹೋಪದೇಶದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಲೇಶಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆಯೇ? ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಕ್ತಾರ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶ್ರೋತಾರ, ಉತ್ತಮ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಡಗೂಡಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆಂದೂ ವೇದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂವಾದವಿದೆಯೆಂದೂ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಪರವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಾಗ ಆಪಾತವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾದಿಗಳನ್ನು ಅಪರ ವಿದ್ಯೆಯ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಪರವಿದ್ಯೆಯ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಮಾಡಿದೆ. ಆ ಪರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಹೊರತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಅಪರ ವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ ಪರವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಕಲ ವೇದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಪರವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಭಗವತ್ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೇದವೂ ಪರವಿದ್ಯೆಯೆನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಪರವಿದ್ಯೆಯಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರವಿದ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಾಗ ವೇದವೂ ಅಪರವಿದ್ಯೆಯಾಗುವುದು. ಪರವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಪರಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದು.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಾಚರಣೆ

ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಯದ ನಿರ್ವಿಘ್ನ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಕಾರ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಂಗಲ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಸಜ್ಜನರು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಂಗಲಾಚರಣೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಕಾರ್ಯವು ನೆರವೇರದಿರಬಹುದು. ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯನ್ನು

ನಡೆಸದೆಯೂ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುವ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯೇ ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲವೆನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಔಷಧಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಪ್ರಬಲ ದೈಹಿಕ ದೋಷಗಳಿಂದಾಗಿ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯಾಗದಿರಬಹುದು. ಔಷಧಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸದಿದ್ದರೂ ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವ ಶಕ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಔಷಧಗಳು ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದೇ? ಅದರಂತೆ ವೇದ ಪುರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ವ್ರತ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆ ಫಲಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂತಹ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಗಳೂ ಆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಅಪಥ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದ ಔಷಧಿಗಳು ಫಲಕಾರಿಯಾಗದಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೋಪದೋಷಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಅಂಗವೈಕಲ್ಯದಿಂದ ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟಫಲಗಳನ್ನು ನೀಡದಿರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸುಕೃತ ಫಲದಿಂದ ಕೆಲವರು ಬೇಕಾದ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಔಷಧವು ಇಂತಹ ರೋಗದ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅನುಭವ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಫಲವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಸುವಂತೆ ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದೃಢವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಫಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ತೋರಿದರೆ ಅದನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ನಿರ್ವಿಘ್ನ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯನ್ನು ಸಜ್ಜನರು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಫಲವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ವಿಘ್ನ ನಿವಾರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕಾರ್ಯ ಸಮಾಪ್ತಿಗೆ ಮಂಗಲವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸ ದೇವರಿಗೆ ವಿಘ್ನದ ಭಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಸದಾಚರಣೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾದರೂ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು

ಆಶಂಕೆಯುಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯಿದೆಯೆಂದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಓಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅಥ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಪರಮಮಾಂಗಲಿಕವೆನಿಸಿದ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಗ್ರಂಥದ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯೂ ಆಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯದ ನಿರೂಪಣೆ ಯನ್ನೂ ಇವು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರ, ಅಥ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ ನಿರ್ವಿಘ್ನ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಂಗಲರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವಾಗ ಸೂತ್ರದ ಮುಂದಿನ ಶಬ್ದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಧಿ ಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆಯೇ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂತ್ರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಪರಂಪರೆಯು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆಯೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಆದಿ, ಅಂತಗಳಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು. ಸಂಪುಟಾಕಾರವಾಗಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದ ರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಓಂಕಾರವೂ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಯಾಗಿ ಇದರ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಸೂತ್ರಗಳ ಆದಿಯಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಓಂಕಾರವು ಎಲ್ಲ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯ

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯವೇನು? ಇದರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಯೇನು? ಎಂದು ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರ ಹೊರಟಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನರು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಲು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನ ಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಓದಲು ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರದಿಂದ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಾದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವ ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗು ತ್ತದೆ? ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ಓದದೇ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವೆಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವ ಮೊದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಏನು? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ವಿಷಯದ ಅನುಭವವಾಗಲಿ, ಸುಖದ ಹಂಬಲವಾಗಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವ, ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳುಂಟಾಗಲು ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಜನವಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ನಾವು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಬೇಡವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಲು ಪ್ರಯೋಜನದ ಅರಿವಿನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಣ್ಣು, ಹಾಲು ಮೊದಲಾದ ಸುಖ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನ ಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಸ್ವಯಂ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಸುಖದ ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆಯು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸುಖದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಸಂಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಇವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಜನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಪ್ರಯೋಜನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಸುಖ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ನಮಗೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದೆಯೇ ನಾವು

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಭಾಷಣ, ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ನಂತರ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಕುತೂಹಲಗಳುಂಟಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬಹುದು. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಲು ಪ್ರಯೋಜನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ, ಉಪನ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕ ಕೇಳಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷವಿಲ್ಲದೆ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಈ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವಿಧಾನ ಹೇಗೆ? ಸರ್ವಜ್ಞರೂ, ಕರುಣಾಳುಗಳೂ ಆದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ನಮಗೆ ಪರಮಾಪ್ತರೇ ಆಗಿರುವರು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರವೆನಿಸಿದೆ. ಪುರಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಬರೇ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಹೊರಟಿಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ವೇದವ್ಯಾಸರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ತಿಕ್ಕಿ ತಿಕ್ಕಿ ಸ್ಫುಟ ಗೊಳಿಸುವುದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಅವರು ನಮಗೆ ಮಹಾನ್ ಆಪ್ತರಾಗಿರು ವುದು ಅವರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಹೀಗಿದೆ-

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಡೆಸುವ ವಿಚಾರವು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ, ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಡೆಗೆ ಯಾರೂ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಲಾರರು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಂತೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವವೇದ್ಯವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ, ಈ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಸ್ತುವೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಗ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮ ಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾವು

ಹೊಸದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಏನಿವೆ? ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗೋಚರನಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಅವನಿರುವನು. ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಆತನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೇವಲ ಚಿದ್ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೆಲವರು ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಅನುಭವವು ಗುಣಧರ್ಮ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗೋಚರಿಸಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾರಿದಂತಾಗುವುದು. ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅದರಲ್ಲೂ ಸ್ವಾನುಭವವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಂಬುವುದು? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವ್ಯರ್ಥವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಅಂತೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

ಈ ಆತ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು? ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮನನ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯ ಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆತ್ಮನ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ನಮಗೆ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಾವು ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮುಂದೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯುವು ದೆಂಬುದೂ ಕನಸು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಾವುದೂ ಇಲ್ಲದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು

ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯೂ ದೊರೆಯಲಾರನು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿದ್ದರೆ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಮುಕ್ತಿಯೆನಿಸದು. ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖಾನುಭವವೂ ಇರಲಾರದು. ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವ ಸುಖವೂ ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಬಯಸಲಾರರು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸುಖ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೊರೆದು ಸುಖಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥ ಮನಸ್ಸಿನ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬಯಸಲಾರನು. ಇಷ್ಟು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಮಥಿತಾರ್ಥ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ.

'ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ'

ಓಂ, ಬ್ರಹ್ಮ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ವಸ್ತುವು ಈ ಜೀವನೂ ಅಲ್ಲ, ಜಡವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ. ಅನಂತಗುಣ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆನಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಪಗುಣ, ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಈ ಜೀವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ನಾವು ತಿಳಿಯದಿರುವ ನಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಹಿಂದಿನ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಸ್ತುವೆಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದೆ. ಅವನು ಅಲ್ಪರಾದ ನಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಅವನ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಈ ನಿತ್ಯನೂತನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂತಹ

ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಅವನ ಅನುಗ್ರಹ ವನ್ನು ಪಡೆದು ಮಹಾಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಭಗವಂತನೇ ಅದರ ಬಿಡುಗಡೆಗೂ ಕಾರಣನು. ಅವನು ಅನುಗ್ರಹಶೀಲನಾದಾಗಲೇ ನಾವು ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವೆವು. ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅವನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರೇಮವು ಉತ್ಕಟವಾದಾಗಲೇ, ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ನಾವು ತಲುಪಿದಾಗಲೇ ಅವನ ಪೂರ್ಣ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆದು ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವುದು. ಭಕ್ತಿಯ ಈ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಾದರೆ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಆವಶ್ಯಕ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ದಾಗಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತಿಶಯವಾದ ಪ್ರೀತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ನಾವು ಅನುಭವಿಸದೆ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರೀತಿ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಭಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಲು ಭಗವಂತನ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವಶ್ಯ. ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಭಗವಂತನ ರೂಪದ ನಿರಂತರ ಧ್ಯಾನವು ಅವಶ್ಯ. ವಿಚಾರ ಮಥನಮಾಡಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಾಗಲೇ ಈ ಧ್ಯಾನವು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರ, ಧ್ಯಾನ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಪರಮಭಕ್ತಿ ಪರಮ ಪ್ರಸಾದಗಳಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯಲಾರದೆಂದು ವೇದವಾಕ್ಯ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವುದೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅವು ನೇರವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾರವು. ಸತ್ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣ ನೈರ್ಮಲ್ಯ ವನ್ನು ಪಡೆದು ಜ್ಞಾನ, ಉಪಾಸನೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಅನುಗ್ರಹಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ನಾವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಅಂತೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಭಗವದ್ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅನುಗ್ರಹದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅನುಗ್ರಹದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನೇರವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಆತ್ಮನ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಶರೀರವೇ ತಾನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ರಾಗವೂ, ಶರೀರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ವಿವಿಧ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ

ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಪುಣ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಪಗಳು. ಅದರಿಂದಲೇ ನಾನಾವಿಧ ಶರೀರ ಸಂಪರ್ಕ, ಜನನ, ಮರಣ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಿಲುಕುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮನ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಸುಳಿಯಿಂದ ನಾವು ಪಾರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಾನಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಮಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿ? ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಸಾಂಸಾರಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ತೊಡಗಲಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಯಾವ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಲಾರವು. ಹಳೆಯ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಯಾವ ಶರೀರಬಂಧನಕ್ಕೂ ಅವನೊಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ಈಗಿರುವ ಶರೀರವು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ನಷ್ಟಗೊಂಡಾಗ ಶರೀರಬಂಧನವೇ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಳಚಿಹೋಗಿ ಈ ದುಃಖದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ವಿಮೋಚನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ಆರಾಧನೆಗಳು ಯಾಕೆ? ಒಂದು ಗಾದೆಯಿದೆ- 'ಹೊಳೆ ನೀರಿಗೆ ದೊಣ್ಣೆರಾಯನ ಅಪ್ಪಣೆಯೇನು?' ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ ಈ ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ನಾವೇಕೆ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು? ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದುಂಟು. ನಮ್ಮ ಈ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಬಂಧನದ ಮೂಲವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಿದಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರಕುವುದು. ಆತ್ಮನ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಶರೀರವೇ ತಾನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಈ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಅನರ್ಥಗಳ ಸರಣಿಗೆ ನಾವು ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಅನರ್ಥ ಮೂಲವಾದ ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದುವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅನಾದಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾದದ್ದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಬೆಳಕನ್ನು ಕತ್ತಲೆ ಮುಚ್ಚುವುದುಂಟೇ? ಸಂಸಾರದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಈ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯಾದ ಈ ಆತ್ಮನು ಹೇಗೆ ಸಿಲುಕಿದ? ಮುಚ್ಚಳವು ದೀಪದ ಬೆಳಕನ್ನು ತಡೆಯುವಂತೆ ಆತ್ಮನ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವ ಒಂದು ಅನಾದಿಯಾದ ಮುಚ್ಚಳವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವರಣ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಿದಾನಂದರೂಪವು

ಕಾಣದಂತಾಗಿದೆ. ಜಡವಾದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಮಹಾಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಚೇತನದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜಡದಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆಯದು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಕೈಮೀರಿದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವರಣವನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಯೆನಿಸಿದ ಪರಮ ಪುರುಷನ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲೇಬೇಕು.

ಕಿತ್ತಳೇಹಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಕೈಲಿದ್ದರೂ ಮಗು ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಲಾರದು. ತಾಯಿ ಅದರ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ನೀಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಮಗು ಹಣ್ಣನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸಬಲ್ಲದು. ಅದರಂತೆ ಚೈತನ್ಯ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಅದರ ಹೊರಸಿಪ್ಪೆಯಂತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವರಣವನ್ನು ಭೇದಿಸದೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಆನಂದವನ್ನೂ ನಾವು ಅನುಭವಿಸಲಾರೆವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಕರುಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸಲೇಬೇಕು. ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ದರ್ಶನವೂ ನಮಗಾಗಲಾರದು. ನಮ್ಮ ಸಹಜ ಆನಂದವನ್ನೂ ನಾವು ಪಡೆಯಲಾರೆವು.

ಈ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧವು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ವಾದರೂ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾಶಮಾಡಬಲ್ಲುದು? ಎಂಬೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಆಕಾಶ, ಆತ್ಮಗಳು ಅನಾದಿಯಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧವು ನಾಶವಾಗುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಆಕಾಶ, ಆತ್ಮಗಳೂ ಏಕೆ ನಾಶಗೊಳ್ಳಬಾರದು? ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕೂಡಲೇ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಟ್ಟೆ, ಮಡಿಕೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ಸಮಯದವರೆಗೆ ಬಾಳುತ್ತವೆ. ನಾಶದ ಕಾರಣ ಒದಗಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದಾಗ ಮಡಿಕೆ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದಾಗ ಬಟ್ಟೆ ಭಸ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಅನಾದಿ ಪದಾರ್ಥವು ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಇದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದಗಳುಂಟಾದಾಗ ಅದೂ ಯಾಕೆ ನಾಶವಾಗಬಾರದು? ಆದಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ, ಅನಾದಿ ಪದಾರ್ಥವಾಗಲೀ, ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಕಾರಣ ವೊದಗಿದಾಗ ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಾವಿರ ವರ್ಷದ ಕತ್ತಲೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಬೆಳಕು ಬಂದಾಗ ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಶಿಸುವಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧವು

ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಧ್ವಂಸಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಧನದ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವರಣವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಜ್ಞಾನವು ಸಾಲದು. ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವು ದಾದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರೇ ಇರಲಾರರು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಅನೇಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಗಳು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವುದಾದರೆ ಈ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದಕೂಡಲೇ ಏಕೆ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ? ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಲಂಬವೇಕೆ?

'ಪುಮಿಚ್ಛಾಧೀನತಾ ನೋ ಚೇತ್ ವಿಲಂಬಃ ಕಿಂಕೃತೋ ಭವೇತ್?'

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ಕೂಡಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ತಪ್ಪಿಹೋಗುವುದು. ಭಗವಂತನ ದರ್ಶನವಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲು ಅವರು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ಕೂಡಲೇ ಅವರು ನಮ್ಮಿಂದ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಅಜ್ಞಾನಿ ಗಳಿಂದಲೇ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಉಪದೇಶ ಗಳೆಲ್ಲ ಬರೇ ಗಾಳಿಮಾತುಗಳಾಗುವವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಬರೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ನಂತರ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನೆಯು ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ಭಗವಂತನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದ ಭಕ್ತನು ಇನ್ನೂ ವಿಶೇಷ ಭಕ್ತಿಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಜ್ಜನರಿಗೂ ತತ್ವ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡುವನು. ಭಕ್ತರಿಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಣಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವನು. ತನ್ನ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಲು

ಈ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ದೊರಕುವರು. ಅನುಗ್ರಹವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ವೆಂಬುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ, ವಿಚಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಧ್ಯಾನ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹದ ಮುಖಾಂತರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾದ ಬಂಧನವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವು ಬೇಕು. ಈ ಬಂಧನವೇ ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಈ ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜೀವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸಾಕು. ಯಾರ ಅನುಗ್ರಹವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದವನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಆ ಭ್ರಮದ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಈ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಸಂಸಾರದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು 'ಅತಃ' ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಪರಿಹರಿಸಿದೆ. ಈ ಸಂಸಾರ ಬಂಧನವು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರ ಕಾರಣವೆನಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಆವರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಲೀ, ದೇಹ, ಅಂತಃಕರಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ-ದುಃಖಾದಿಗಳಾಗಲೀ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೂ ತನಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆ ಇರಬಹುದಾದರೂ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುದೂ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರ ಬಂಧನವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಧ್ಯಾನ, ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಆಧಾರ

ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಡೆಸಲು ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇಕು. ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥದ ಅರ್ಥ, ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವೆನಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ಓಂ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಓಂಕಾರದಿಂದ ಸಕಲ ವೇದವನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರು ಅಕ್ಷರಗಳುಳ್ಳ ಓಂಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಮೂರು ಪದಗಳ ವ್ಯಾಹೃತಿಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಹೃತಿಯ ಭೂಃ, ಭುವಃ, ಸ್ವಃ ಈ ಮೂರು ಪದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಭೂಃ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರಿಪೂರ್ಣನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂದು ಭುವಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. 'ಭೂತಿ' ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ 'ವರ' ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನು ಎಂಬುದೂ ಭುವಃ ಶಬ್ದದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಸುಖರೂಪನು, ಪೂರ್ಣ ಆನಂದರೂಪನು ಎಂದು 'ಸ್ವಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನ ಗುಣಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂರು ಅಕ್ಷರಗಳ ವ್ಯಾಹೃತಿಗೆ ಮೂರು ಪಾದಗಳುಳ್ಳ ಗಾಯತ್ರಿಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿಯು ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯಾದ ದೇವಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಾಯತ್ರಿಯೂ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಯತ್ರೀ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಸವಿತಾ, ಭರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. 'ಭರ್ಗ' ಶಬ್ದವು ಭಗವಂತನ ಭರಣ, ಗಮನ ಈ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ವಿಶ್ವದ ಭರಣವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞಮೂರ್ತಿ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ಭರ್ಗನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಸವಿತೃ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸವಿತನೂ ಆಗಿರುವನು. ''ಇಂತಹ ದೇವದೇವನಾದ ಭಗವಂತನ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ದಿವ್ಯರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಉತ್ತಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಲಿ'' ಎಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯು ಗಾಯತ್ರೀ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷಸೂಕ್ತವು ಈ ಗಾಯತ್ರಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದಗಳಿದ್ದರೆ, ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಿವೆ. ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತನಾದ ಪುರುಷನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವನು. ಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಪುರುಷನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜೀವರ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವಾದ ಶರೀರವು ಪುರವೆನಿಸಿದೆ. ಈ ಪುರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಪುರುಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪುರುಷಸೂಕ್ತ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನು. ಈ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ವಿಸ್ತಾರವೇ ಸಕಲ ವೇದಗಳು. ಮೂರು ವರ್ಗಗಳ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತಕ್ಕೆ ಮೂರು ವೇದಗಳು ವಿವರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ

ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಓಂಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾದ ವ್ಯಾಹೃತಿ, ಗಾಯತ್ರೀ, ಪುರುಷಸೂಕ್ತ ಮತ್ತು ವೇದಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವೇದಗಳೇ ಭಗವಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ವೇದಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಗಳಾಗಿವೆ. ವೇದಗಳೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥವೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಓಂ ಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಕಾರ್ಯತಾವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ''ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಮಾಡು' 'ಹೋಗು' ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ನಾವು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾಕೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕು? ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಗುವಿಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತಾ' 'ಮಂಚವನ್ನು ಇಡು' ಮುಂತಾಗಿ ಹಿರಿಯರು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆದೇಶಿಸಿದಾಗ ಅದರಂತೆ ಮಾಡುವ ಕಿರಿಯರ ಚಲನವಲನವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಾಲಕನು ಆವಾವ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಈ ಫಲವನ್ನು ತಿನ್ನು' ಎಂದು ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದಾಗ ಕಿರಿಯರು ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಬಾಲಕನು ಫಲ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಮಗುವು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬರೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗೇ ನಾವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀರೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತರುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹಸುವನ್ನು ಕಟ್ಟು, ನೀರನ್ನು ಕುಡಿ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಧಿಸಿದಂತೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೂ ಕಾರ್ಯ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು

ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವೇದವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ವೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅತಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದವು ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅದು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲದು. ಮಗುವಿಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿಯೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇರುವ ತಾಯಿ, ತಂದೆ, ಸಕ್ಕರೆ, ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಇಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆವಾವ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಗುವಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಮಗುವಿಗೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸುಲಭ ಮಾರ್ಗ. ಚಿಕ್ಕ ಮಗುವು, ಕಿರಿಯರು ಆವಾವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರೆಗೆ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆವಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ತೋರಿಸಿ ಅವಾವ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗ. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಏನು? ಎಂಬುದನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಮದ್ಯಪಾನವನ್ನು ಅನೇಕರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗೋಚರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಮದ್ಯಪಾನವು ಅಕಾರ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮದ್ಯಪಾನವು ಅನಿಷ್ಟಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಷ್ಟನೂ ಮೋಕ್ಷಾದಿ ಇಷ್ಟಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಇಷ್ಟಸಾಧಕನೂ ಆಗಿರುವ ಭಗವಂತನು ಕ್ರಿಯಾಗೋಚರನಾಗದಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುವನು. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇಷ್ಟಸಾಧನವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. 'ಸಂಧ್ಯಾವಂದನವನ್ನು ಮಾಡು' ಎಂದರೆ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನವು ಇಷ್ಟಸಾಧನವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅದರಂತೆ ವೇದವು ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಸಾಧನವನ್ನೇ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚಂದ್ರಮಂಡಲವನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ತರುವುದು, ಶರೀರ ಸಹಿತವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಮುಂತಾದ ಅಶಕ್ಯ ವಿಷಯಗಳೂ ಕಾರ್ಯಗಳೆನಿಸಲಿ. ಅವೂ ಇಷ್ಟಸಾಧನವೇ ಆಗಿವೆ. ಇದು

ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದೇ ನಾವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಇಳಿಯುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅಸಾಧ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಲಿ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಇದು ಇಷ್ಟಸಾಧನ. ಕಾರ್ಯವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದು ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮಾಡಿ ನಾನು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆನ್ನುವ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಸಾಧನವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಲಾರೆವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿರುವಾಗಲೂ ನಾವು ಕೃತಿಗೆ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ''ಇದನ್ನು ಮಾಡು' ಎಂದೊಬ್ಬನು ಹೇಳುವ ವಿಧಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇದು ಇಷ್ಟ ಸಾಧನವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಶಬ್ದವು ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಕೃತಿಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟಸಾಧನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. (ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ) ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿಯೇ ಜನರು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಂದ್ರಮಂಡಲ ಭೂಮಿಗೆ ತರುವುದು ಮುಂತಾದ ಅಶಕ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದರೂ ಕೃತಿಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕಾರ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಕೃತಿಗೆ ಗೋಚರನಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಆತನು ಅತ್ಯಂತ ಇಷ್ಟಸಾಧನ. ಅವನಿಂದ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ, ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪರಮೇಷ್ಟಸಾಧನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಏಕಾಂತ ಭಕ್ತರಿಗಂತೂ ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಪರಮೇಷ್ಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಸುಖವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಸ್ವಯಂ ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಏಕಾಂತಭಕ್ತರು ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನೇ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಭಗವಂತನು ದೊರೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಅವರು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಇಷ್ಟನೂ, ಕೆಲವರಿಗೆ ಇಷ್ಟಸಾಧನನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಾವು ಅಪೂರ್ವ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಿವಿಧ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ

ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಉಂಟಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ವಾಕ್ಯವು ಸಫಲವಾಗುವುದು. ತಂದೆಯನ್ನು ಅಗಲಿದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ತಂದೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಸಜ್ಜನರಾದ ಸಾಧಕರೂ ಜಗತ್ತಿನ ತಂದೆಯಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಾಣಲು ಕಾತರರಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದೆಲ್ಲ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಅವನಿಗಾಗಿ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗಾಗಿ ಆಪ್ತಬಂಧುವಿನಂತೆ ವೇದವು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ತಂದೆಯ ಇರುವನ್ನು ಅರಿತ ಬಾಲಕನಂತೆ ಆನಂದೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ಭಗವಂತನ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕದಡಿದ ನೀರಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ನೀರಲ್ಲಿಯೇ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಲ್ಲೆವು. ಅದರಂತೆ ಕಲುಷಿತ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗಲಾರನು. ಆತನ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ನಿರ್ಮಲವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣ ಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದವು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದೇ ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಮಗುವಿಗೆ ತಂದೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಏಕಾಂತಭಕ್ತರಿಗೆ ವೇದವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದವು ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಸಾಂಸಾರಿಕ ದುಃಖಗಳಿಂದ ಬಳಲಿದ ಈ ಭಕ್ತಜನರು ಈ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟ ಕೋಟಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮುಕ್ತಿಯ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಭಗವಂತನೇ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವೆಂಬುದನ್ನು ವೇದವು ವಿವರಿಸಿ ಅವನ ಅನುಗ್ರಹ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳಿಗಾಗಿ, ವಿವಿಧ ಕರ್ಮ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಗೌಣ, ಭಗವಂತನೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ವೇದವು ಬೋಧಿಸಲು ಯಾವ

ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಹೋಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಹವಿಸ್ಸುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಲೇಬೇಕಷ್ಟೇ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಕಾರ್ಯವೇ ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿಯ ಬದಲು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ, ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೋಮಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ವಾಕ್ಯವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವೇದವು ವಿಧಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ, ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ವೇದವು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವು ಅದಕ್ಕೆ ಇರಲೇಬೇಕಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಹ ವಿತಂಡವಾದವು ಸಲ್ಲದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಕರ್ಮಾಂಗವಾಗಿ ಅಗ್ನಿ, ಹವಿಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರವು. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಅಂತೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯಾಗಲೀ, ಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗಾಗಲೀ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯಾವ ಅಭ್ಯಂತರವೂ ಇಲ್ಲ.

ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಮರ್ಥನೆ

ವೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ. ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದು. ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆಡೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗದಿರುವಾಗ ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ವೇದವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನೂ ''ಅತಃ'' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿಗಳಂತೆ ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಂತೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಕಡೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು

ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭ್ರಮೆಯು ಬರಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ವಾಕ್ಯವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಾರದು? ಪದಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಪದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಯುಕ್ತವಾಗದಿರಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ತಗ್ಗು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನೆರೆಬಂದಾಗ ಮೇಲೆ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮೇಲಿರುವ ಹೊಗೆಗೂ ಕೆಳಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದೆ ಹೊಗೆ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆನ್ನುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವು ಬೆಂಕಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಗೆಗೆ ಇದೆ. ಅದರಂತೆ, ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಹಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ ಇಂತಹ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಪದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಭಾಷಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಆವಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿರ್ಮಿತ ಸಂಕೇತಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳಂತೆ ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿದೆ.

ಪದಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಯಾಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಏಕೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕು? ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯದವರಿಗೂ ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುವಂತೆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯದವರಿಗೂ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗಲಿಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿದ್ದ ಕೂಡಲೇ ರೂಪ, ಶಬ್ದಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹೊಗೆ ಇದ್ದ ಕೂಡಲೇ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ವಿಷಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೂ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಬೆಂಕಿ ಹೊಗೆಗಳಿಗಿರುವ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗಲು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ

ಸುಡುವಂತೆ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಿವಿಧ ಭೌತಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಪದಗಳಿಗೂ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯಗಳೆಂದು ಮುಂದೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗುವುದು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳಿಗೂ ಇಂತಹ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇದವು ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೂ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅನಂತರ ವಿಭಿನ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳು ಆವಾವ ಕಾಲದ ಜನರು ಮಾಡಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದಲೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟುವ ಭಾಷೆಗಳು ಜನರ ಸಂಕೇತದಿಂದ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದವು ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಮಿತವಾಗದೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದರ ಪದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ ಶಕ್ತಿಯೂ ಭಗವಂತನ ಸಂಕೇತವಾಗಿರದೆ ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಶಬ್ದಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

''ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತಃ''

ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದಾದರೂ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬೇರೆ ಕಾರಣ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣತೆಯನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಡೆ ಯುಕ್ತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಾವು ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುವಾಗ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಮನೆ ಮರ, ಗಿಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದಿದೆಯೇ? ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಖರೀದಿಸುವ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಶಯವು ನಮಗುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಏನಾದರೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಬಾಧಕವಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಇನ್ನೊಂದು ಯುಕ್ತಿ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಗಿಯದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಅಂತೂ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ನಾವು ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಾದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ನೀರಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯ ಭ್ರಮೆಯೂ, ದೇವರೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣತೆಯನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಭ್ರಮೆಗಳೂ ಯಾಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು' ಎಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ದೋಷಯುಕ್ತ ಇಂದ್ರಿಯ ಯುಕ್ತಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ವಿರೋಧಿ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗ, ಹಾವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಾನತೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಭ್ರಮೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ಇದು ಹಗ್ಗವೇ. ಹಾವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿರೋಧಿಜ್ಞಾನ ಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆನಿಸಿದೆ. ಪುರುಷನು ರಚಿಸಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಬುದ್ಧಿದೋಷದಿಂದ ಪ್ರಮಾದ, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ನಿರ್ಮಿಸದಿರುವ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯ

ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಯಾಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದಾನುಯಾಯಿಗಳೂ, ವೇದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಯಾವ

ಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯುಕ್ತಿ-ಪ್ರತಿಯುಕ್ತಿಗಳ ಕೋಲಾಹಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗದೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವೇ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ, ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾದರೂ ಅದರ ವಿಶೇಷ ವಿವರಗಳನ್ನಂತೂ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾರು ಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಯಾರು ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಮತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಮತಾಚಾರ್ಯರೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರ ವಿಚಾರಗಳೂ ಏಕರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು? ತತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸ ಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಜವಾದ ಕಳಕಳಿ ಯಾರಿಗಿದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಇರಬಹುದಾದ ದೋಷಗಳು ಮತಾಚಾರ್ಯ ರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ತತ್ವೋಪದೇಶ ವನ್ನು ನೀಡಲು ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನೂ ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬದಲು ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಸುಲಭವಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲವೇ?

ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಭಗವಂತನೇ ವೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ವೇದದಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಯಾರೂ ನಿರ್ಮಿಸದ ವಾಕ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಅಪೂರ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇವರೂ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ವಿಚಾರವಲ್ಲವೇ? ಯಾವ ಭೌತಿಕ ಶರೀರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ದೇವರು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ? ಅಂತಹ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಯಾರೂ ನಿರ್ಮಿಸದ ಅಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಏಕೆ ಸಂಕೋಚ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ದೇವರೂ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಅದರಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ

ಭಗವಂತನಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನೇ ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗ ಅವನು ರಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ವೇದವನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಿದರು? ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಗಿದೆ? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟರವರೆಗೂ ಯಾವ ಪುರಾವೆಯೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನಾದಿಯೆಂದು ವೇದದಲ್ಲೇ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಹಿಂದಿನ ವೇದವನ್ನೇ ತಾನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ವೇದದಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದವನಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ವೇದಾನುಯಾಯಿಗಳು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವೇದದ ಸ್ವರ, ವರ್ಣ, ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ತಪ್ಪದೇ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡವರು ಗ್ರಂಥಕರ್ತನನ್ನೇ ಮರೆತಿದ್ದಾರೆಂದರೆ ಅದು ನಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವ ಮತಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ.

ಈ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿವೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಅಪೌರುಷೇಯಪ್ರಮಾಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನವು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು, ಜೈನರು, ಸಾಂಖ್ಯರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಚೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸ ಲಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೂ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ

ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಮಳವಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೂಗಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅತೀಂದ್ರಿಯವೆಂದು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಸಾರುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲವು. ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂದಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರೇ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕವೂ ಇದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಲಾರದು. ಅನೇಕ ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ತಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆಂದು ಬಹಳ ಮಂದಿ ಅನುಭವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ತೋರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಇದೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬರಬಹುದಲ್ಲದೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಕೊನೆಗಾದರೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಖಾತರಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಅದ್ಭುತ, ಅಪಾರ, ಬರೇ ನಮ್ಮ ಪರಿಮಿತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅಗೋಚರ ವಸ್ತುಗಳ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ, ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಬಗೆ

ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿವಾದಗಳಿವೆ.

ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆ ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಉದಾಹರಣೆಗೆ ''ಲತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ಪುಷ್ಪಗಳು ವಿಕಸಿತವಾಗಿವೆ'' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೈದು ಪದಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಪದದಿಂದಲೂ ಬಳ್ಳಿ, ಹೂ, ಮುಂತಾದ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥದ ಸ್ಮರಣೆ ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇಡೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಶಬ್ದವು ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಪದಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಬಿಡಿಸಬೇಕಾದ ಜಟಿಲ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಪದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಕೆಲವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಪದದಿಂದಲೇ ಇದು ಗೊತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪದಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳ ಈ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಂತಹ ಪದವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಕೇವಲ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ಪದವು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಪದದ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದ ಪದಗಳೂ ಜೊತೆಗೂಡಿದಾಗ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿಶೇಷ ಸಂಬಂಧವು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪದಗಳೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ವಿಶೇಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಪದಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪದಗಳಿಂದ ಸ್ಫು ರಣೆಗೊಂಡ ಅರ್ಥಗಳೇ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ ಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಸರಿಯಾವ

ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಸಾಧನವಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿವೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಶಬ್ದಗಳ ಬದಲು ಅರ್ಥವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಆ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ತೋರಿದೆಯೆಂದೇ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ತಮ್ಮ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಅಸಂಭವವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವವರು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ದೂರದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಳಿಯ ರೂಪ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕುದುರೆಯ ಧ್ವನಿಯೂ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಗೊರಸಿನ ತುಳಿತದ ಸಪ್ಪಳವೂ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಸಪ್ಪಳ ಮತ್ತು ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಬಿಳಿ ಕುದುರೆಯು ದೂರದಲ್ಲಿ ಓಡುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತರ್ಕಿಸುವಂತೆ ಇದೂ ಒಂದು ತರ್ಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಿಳಿ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಎರಡು ಸಪ್ಪಳಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ 'ಬಿಳಿ ಕುದುರೆಯು ಓಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಮೂರರ ಸಮಾವೇಶವು ಸಾಧ್ಯ'ವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಮಿತಿಯಿದು. ಕೇವಲ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ಫುರಣೆಗೊಂಡ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಲಾರದು. ಶಬ್ದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಮರಣೆ, ಆ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಪದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಬದಲು ಶಬ್ದವೇ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಂದೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೇ? ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ನಮಗೆ ಅದರ

ಅರ್ಥ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ವಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ನಮಗೆ ಬಟ್ಟೆಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಟ್ಟೆಯು ಕೇವಲ ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಗುಣ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕುತೂಹಲಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. 'ವಸ್ತ್ರಂ ನೀಲಂ' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಪದವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ಬಟ್ಟೆಯು ನೀಲಬಣ್ಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅದೇ ಪದವು ಇನ್ನೊಂದು ಪದದ ಸಹಕಾರದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪದವು ಮೊದಲು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದೊಡನೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಏನೂ ಅಡಚಣೆ ಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಂತಹ ವೇದಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಅನುಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರದ ಸಂದೇಶವಾಗಿದೆ.

ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ''ಸ ವಿಷ್ಣುರಾಹ ಹಿ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಈ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆದು ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದೆ. ವಿಷ್ಣು, ಬ್ರಹ್ಮ, ನಾರಾಯಣ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳೂ ಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ವಿಷ್ಣು ಶಬ್ದವೂ ದೇಶ, ಕಾಲ, ಗುಣಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ''ಅರ''ವೆಂದರೆ ದೋಷವೆಂದೂ, ''ನಾರ''ವೆಂದರೆ ಗುಣವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ''ನಾರಾಯಣ'' ಪದಕ್ಕೂ ಗುಣಪೂರ್ಣವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಅಥವಾ

ನಾರಾಯಣನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ವಿಧಿಸಿದೆ.

ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾರಾಯಣ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ''ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಂ ಕವೀನಾಂ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾರಾಯಣನನ್ನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ನಾರಾಯಣನನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಈ ಸೂಕ್ತಕ್ಕೆ ನಾರಾಯಣ ಸೂಕ್ತವೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾರಾಯಣನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದು. ಈ ಸೂಕ್ತದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಅಂಭಸ್ಯ ಪಾರೇ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮುದ್ರಶಾಯಿಯೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವನನ್ನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ನಾರಾಯಣನೇ ಸಮುದ್ರ ಶಾಯಿಯೆಂದು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂಭೃಣೀ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿಯೂ ''ಯಂ ಕಾಮಯೇ ತಂ ತಮುಗ್ರಂ ಕೃಣೋಮಿ ತಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಣಂ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ ಜಗನ್ಮಾತೆಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯೆನಿಸಿದ ಅಂಭೃಣಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯು, ''ಜಲಶಾಯಿ'' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಲಶಾಯಿಯೆಂದು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರೆ ಅವನು ವಿಷ್ಣುವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅತಃ ಶಬ್ದದ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳು

ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ ವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ''ಅಥ'' ಶಬ್ದವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನೂ ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಯೋಜನ ಮತ್ತು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ''ಅತಃ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

1. ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಭಗವಂತನ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಅನಂತರ ಅವನನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಅವನ ಪರಮ ಭಕ್ತಿ, ಪರಮಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ನಾವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

2. ಸಾಂಸಾರಿಕ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಸಂಸಾರವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದಲ್ಲಿ ಇದರ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಸಂಸಾರದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ದೇವರ ಕೃಪೆಯೂ ಬೇಕಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಇದು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಕಾರಾಗೃಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಕೃಪೆಯು ಆವಶ್ಯಕವಿರುವಂತೆ ಈ ಸಂಸಾರದ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ ಜ್ಞಾನ, ವಿಚಾರಗಳು ಅವಶ್ಯ.

3. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ವೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವೇದವು ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯವು ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವಾಗಿರಲಿ, ಆಗದಿರಲಿ, ಇಷ್ಟ ಅಥವಾ ಇಷ್ಟಸಾಧನನಾದವನನ್ನು ವಾಕ್ಯವು ತಿಳಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲದು. ಆದುದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇಷ್ಟತಮನಾದ ಭಗವಂತನ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಭ್ಯಂತರವೂ ಇಲ್ಲ.

4. ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ವೇದವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿಗಳಂತೆ ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಪದಗಳು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬೇರೆ ಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಯಾವ ಬಾಧವೂ ತೋರದಿದ್ದಾಗ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿಲ್ಲದಾದಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ತಪ್ಪು

ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ವೇದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅವಶ್ಯ ಮಾಡಬೇಕು.

ಇವಿಷ್ಟು ''ಅತಃ'' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥಗಳಾಗಿವೆ. ಅತಃ ಶಬ್ದದಿಂದ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಹೊರಡುತ್ತವೆ? ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ವೇದವ್ಯಾಸರೂಪದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ನಾರಾಯಣ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವೆನ್ನುವ ಬಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನ ಅವತಾರವಾದ ವೇದವ್ಯಾಸದೇವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಾರಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರರಚನೆಗೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಂಗಭೂತವಾಗಿದೆ. ಅತಃ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಅಂಗಭೂತವಾದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ''ಅತಃ'' ಎನ್ನುವ ಪದದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ವೇದವ್ಯಾಸರು ಮೊದಲ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ

ಈ ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರವು ನಮ್ಮ ಈ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಬಂಧನ. ಈ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಪ್ರಕಾಶಮಾನನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಆದರೂ ಆತ್ಮನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಸಂಸಾರ ಪ್ರಪಂಚವು ವಾಸ್ತವಿಕವೇ ಅಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಬರೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರ. ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂಸಾರವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಯಾಕೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ಣ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮನಿರುವನು. ಈಗ ನಾವು

ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಲೇ ಈ ಆತ್ಮವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಸಮಂಜಸವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಈ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಸಂಸಾರವು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಗ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಮಾಯವಾಗುವ ಹಾವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೇ ಭಗ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಪ್ನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಶಿಸುವ ಈ ಸಂಸಾರವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಸಂಸಾರದ ನಿವೃತ್ತಿ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸೂತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತವೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿ. ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವನ್ನು ಸಾರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಈ ಜಗವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವೆಷ್ಟು ದುರ್ಬಲರು, ಅಜ್ಞರು ಎಂಬುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆಗ ಇಂತಹ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಈ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರು ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಅದ್ವೈತವು ತೀರಾ ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ನಮಗನಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವವಿರೋಧಿಯಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸಲಾರರು. ಹಾಗಾದರೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಬರೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಅಲ್ಪಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿ, ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿ

ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗವೇ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. ಈ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ, ಈ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮವಾಗಲೀ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲೇ ಈ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ನೇರವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನ ಅನುಗ್ರಹ ಪಡೆದು ಈ ಭವಬಂಧನದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವು ಕರಗಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈ ಸಂಸಾರವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಲಾರದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹದ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಈ ಸಂಸಾರವು ಕಾರಾಗೃಹದಂತೆ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಈ ಸಂಸಾರ ಬಂಧ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆ ಯೆಂದೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರ ಸಂದರ್ಶನದಿಂದ, ಮಹಾತ್ಮರ ದರ್ಶನದಿಂದ ಪಾಪವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾಪವು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ? ಹಾವು ಕಚ್ಚಿದಾಗ ವಿಷದ ಬಾಧೆಯಿಂದ ನಾವು ಬಳಲುತ್ತೇವೆ. ಈ ನಿಜವಾದ ವಿಷವು ಗರುಡನ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಸ್ಕಾರ ದಿಂದ ನಮ್ಮ ಚಿತ್ತಪಟಲದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಚಿತ್ರದ ದರ್ಶನ. ಇದೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ದುರ್ಬಲ ಕಾರಣವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಈ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ತರವಲ್ಲ.

ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ವೇದಪುರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತೊರೆದು ಅದ್ವೈತವೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಯೋಜಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅವುಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೃದಯವೆಂಬುದನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವ,

ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾರಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಒಂದು ಸುಳ್ಳಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಸುಳ್ಳಿನ ಸರಮಾಲೆಯನ್ನೇ ಹೆಣೆದಂತಾಗುವುದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ, ಅದು ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬು ದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯದ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಉಸುಕಿನ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಂತೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕುಸಿದು ಹೋಗುವುದು. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಯೆಂಬುದೂ ಏಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಓಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಓಂ'

ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶ್ರೀ ಹರಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಅನಂತ ಚೇತನರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೈ, ಕಾಲು ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ, ಮುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಅವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥವೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಗುಣಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅನಂತ ಚೇತನರಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಗುಣಪೂರ್ಣತೆಯು ಯಾರಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಕಷ್ಟವೇ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಾವಿದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೆಂದು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತನಿರುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ತು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತನಿರುವನೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ

ಜಗತ್ಕರ್ತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಇವೆರಡರ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲೆವು. ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣದ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಅಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಕರ್ತನಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದ ನಂತರ ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸಬೇಕಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಂತಗುಣ, ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಗವಂತನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇದು ಸಹಾಯಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೆಂದು ಭಗವಂತನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಎರಡನೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಈ ಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಜೀವನೆಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬದಲು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜೀವನನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯಾಕೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು? ಜೀವನು ನಮಗೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೂ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಆತನು ಬೇರೆ ಎಂಬುದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಹೊಸ ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಅವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಬದಲು ಜೀವನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ. ಜೀವನು ನಮಗೆ ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಗುಣ ಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಈ ಸೂತ್ರವು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ. ''ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ'', ''ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ'' ಎಂದು ವೇದ ವಾಕ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ''ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ, ಯೇನ

ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ, ಯತ್ ಪ್ರಯಂತಿ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಜೀವನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅಲ್ಪ ಶಕ್ತನಾದ ಜೀವನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನಾಗಲರ್ಹನಾದ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಈ ವೇದವಾಕ್ಯವು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತಿದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ.

ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ

ಭಗವಂತನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲದೊಂದಿಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಕೆಲವೆಡೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಶಿವನ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯೆನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವೂ ಇದೆ. ''ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಃ ಸಮವರ್ತತಾಗ್ರೇ'' ''ಏಕೋ ರುದ್ರಃ ನ ದ್ವಿತೀಯಾಯತಸ್ಥೇ'' ''ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಶಿವಂ ಶಾಂತಿಮತ್ಯಂತಮೇತಿ'' ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೆಂದು ವೇದಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವೇದವೇ ಪರಿಹರಿಸಿದೆ. ಲೋಕಾಧಾರವಾದ ಕಮಲಪುಷ್ಪವನ್ನು ತನ್ನ ನಾಭಿಯಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿ, ಪದ್ಮನಾಭನೆನಿಸಿದ ವಿಷ್ಣುವೊಬ್ಬನೇ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆಂದು ''ಯೋ ದೇವಾನಾಂ ನಾಮಧಾ ಏಕ ಏವ'' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ''ನಾಮಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಯಮಾವಿಶಂತಿ ತಂ ವೈ ವಿಷ್ಣುಂ ಪರಮಮುದಾಹರಂತಿ'' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ವೇದವಾಕ್ಯವು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವೇದವು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್, ಮಹಾಭಾರತ, ಗೀತೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ರುದ್ರಾದಿದೇವತೆಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವು ವಂದ್ಯನಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ ಮುಂತಾದವರನ್ನೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದೂ

ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ವಚನಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೂ, ಶಿವನೂ ಇಬ್ಬರೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮರಾಗಿರಬೇಕು. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವರು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನರೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಅಸಂಬದ್ಧ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯವು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೊರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಇದರ ಸಮನ್ವಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನರಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದರೂ ದೇವತೆಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತುವೂ ಇದೆ. ಅದೇ ಶ್ರೀಹರಿಯಾಗಿರುವನು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಾಗಲೀ, ರುದ್ರನನ್ನಾಗಲೀ, ಸರ್ವೋತ್ತಮ ನೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮ ರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜನಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರಾದಿ ಪದಗಳಿಂದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಪರಿಗ್ರಹಿಸ ಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದು ವೇದ ಪುರಾಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಬೋಧಿ ಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರೆಂದು ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಪುರಾಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ನಾವದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು. ವೇದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಲಾರವು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ ಜನನವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಜನನಾದಿ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣ ನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ತೋರಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾದ ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ವೇದದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗುವಂತೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಕಲ ಸಜ್ಜನವರ್ಗವನ್ನು ಈ

ಅನಾದಿಯಾದ ಭವಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ದಿವ್ಯಾನಂದವನ್ನು ನೀಡುವುದೇ ವೇದಗಳ ಗುರಿ ಆಗಿದೆ. ಜೀವರು ಭಗವಂತನ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪಡೆದಾಗಲೇ ಈ ದುಃಖದ ವಿಮೋಚನೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಾಗಲೇ ವೇದವು ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ವೇದವು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವರಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಅನಂತ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಗವತ್ ಪ್ರೇಮವು ಉದಯವಾಗಿ ಅವರು ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಭಗವಂತನ ದೋಷವನ್ನು ವೇದವು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಅದು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗುವುದು. ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವೇದವು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭಗವಂತನ ಗುಣವರ್ಣನೆಗೇ ಮೀಸಲು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ವೇದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲಾರದು. ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವೇದದ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಭಾವನೆಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿವಿರೋಧಿಯಾದ ನಿರ್ಗುಣತ್ವ ಜೀವೈಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರ ಗಳು ವೇದದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲಗಳಾದುದರಿಂದ ವೇದಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸ ಬೇಕಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಅವನ ಸದ್ಗುಣಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ? ಅಥವಾ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಗಳೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗಳಾದರೆ ಅವುಗಳು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗುವವು. ಆದರೆ ಭಗವಂತನ ಗುಣಮಹಿಮೆಗಳು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಭಗವಂತನಿಂದ ಈ ಗುಣಮಹಿಮೆಗಳು ಭಿನ್ನವೆಂದಾದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳಾಗುವವು. ಜಡವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಚೈತನ್ಯ ರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನ ಗುಣಮಹಿಮೆಗಳು ಅವನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಸಿಹಿಯನ್ನು ಸಕ್ಕರೆಯಿಂದ, ಬೆಳಕನ್ನು ದೀಪದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವಂತೆ ದೇವರ ಗುಣಗಳನ್ನು

ಅವನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾರೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳೂ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪಿಗಳಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವಭಾವಭೂತಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿ, ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಮನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಹರೆ, ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇವು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಧರ್ಮ ಗಳಾಗಿದ್ದು, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪತಾಕೆ, ಮನೆಯ ಮುಂದಿರುವ ಮರಗಿಡಗಳಿಂದ ಮನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ, ಬಾಹ್ಯ ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ಈ ಬಾಹ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವೆನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು, ಇರುವಿಕೆ, ಅಳಿವು ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷ ವಾಗಿದೆ. ಇದು ಭಗವಂತನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಅವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಧರ್ಮ ವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನು ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಬರೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕ. ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸೂತ್ರಕಾರರೇ ರಚಿಸಿದ ಸರ್ವಸಮ್ಮತ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಭಾಗವತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಸರಣೆಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮಾಖ್ಯ ಮಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿಹೇತುಭಿಃ ಸ್ವಲಕ್ಷಣೈಃ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನ (ಸ್ವಲಕ್ಷಣ). ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮ ನಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅದರಂತೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಸೂತ್ರ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೈಕಾಲುಗಳುಳ್ಳವನು ಮನುಷ್ಯ

ನೆಂದು ಅವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಆ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲದ ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಲಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಜೀವ ಜಡರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿವ್ಯಾಪಾರಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಗವಂತನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವ ಜಡಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ''ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಭಗವಂತನ ಹೊರತು ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಾಗಲೀ, ಪರಿಮಿತ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜೀವನಿಂದಾಗಲೀ, ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಆಲೋಚಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಜೀವ ಜಡರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಇರಲಾರದ ಈ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಗುಣವಾದಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೂ ತೀರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ.

ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆಯೇ ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯಾಸಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಮಾಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಇಂತಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಮಾಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮನು. ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವಾಗಲೀ, ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಗುಣಧರ್ಮಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ, ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯ ಆಧಾರವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬುದಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಗಳಾಗಲೀ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವೇ? ಅಥವಾ ಸತ್ಯವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ತೋರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಎಳೆದು ಇಷ್ಟು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವೇನು? ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಎಳೆಯುವ ಬದಲು ಸೂತ್ರದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಯಾಕೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು? ಅಂತೂ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲ, ಅವನು ಜೀವ ಜಡರಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

''ಓಂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಓಂ''

ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶಿವ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮುಂತಾದವರು ರಚಿಸಿದ ಆಗಮಗಳು ಶಿವ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ. ಈ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಲೌಕಿಕ ಫಲಗಳನ್ನು ಜನರು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಆಗಮಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಕಂಡ ಮೇಲೆ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ರಚಿಸಿದ ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಆಗಿವೆಯೆಂದು ನಾವು ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿರುವ ಆಗಮ ಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣರೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸ ಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ. ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕರಣ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ನಾವು ವೇದವನ್ನೇ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕು. ವೇದದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಹಾಪುರುಷರು ರಚಿಸಿದ ಆಗಮಗಳಿಂದಲೂ ಜಗತ್ಕರ್ತಾರನನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಆ ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣನನ್ನು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ನಾವು ವಿವಿಧ ಫಲಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಂತಹ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ನಾವು ಕೆಲವೆಡೆ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಫಲ ದೊರೆತರೂ ಆ ಆಗಮಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣಗಳೋ? ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೋಪ ದೋಷಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವೆಡೆ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರ್ಮದ ಫಲ

ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ ಆ ಆಗಮಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳೋ? ಎಂಬ ಸಂಶಯದ ತೂಗುಯ್ಯಾಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆಗಮವು ಶಿವನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಆಗಮವು ಗಣಪತಿಯನ್ನೋ, ಸೂರ್ಯನನ್ನೋ, ದುರ್ಗೆಯನ್ನೋ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ದೇವತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಗಮಗಳಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವ ಆಗಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು? ಯಾವ ಆಗಮವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವುದು? ಎಂಬ ದ್ವೈಧದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಿಲುಕುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದದಿಂದಲೇ ನಾವು ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಫಲಗಳೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ದೊರೆಯದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವ ದೋಷಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಒಬ್ಬ ಅಪರಿಚಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೈದ್ಯನು ನೀಡಿದ ಔಷಧವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನಮಗೆ ಖಾಯಿಲೆಯು ಗುಣವಾಗದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಅರ್ಹತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಜ್ಞನೆಂದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತನಾದ ಖ್ಯಾತ ವೈದ್ಯನು ಸೂಚಿಸಿದ ಔಷಧವನ್ನು ಸೇವಿಸಿಯೂ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯಾಗದಿದ್ದರೆ ರೋಗಿಯೇ ಪಥ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿರುವನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗದಿರುವ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಫಲವು ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವು ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಆದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ದೋಷಾತೀತವಾಗಿರುವ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಫಲವು ಸಂಭವಿಸದಿದ್ದರೂ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾರೆವು. ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೋಪ ದೋಷ ಗಳಿಂದಾಗಿ ಫಲವುಂಟಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಆಗಮಗಳು ಏರದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರೆವು.

ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿ ಸಾಧಕವಲ್ಲ

ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನನ್ನು ನಾವು ವೇದದಿಂದಲೇ ಏಕೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಮಡಿಕೆ, ಬಟ್ಟೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯ

ಪದಾರ್ಥಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಂತೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಜಗತ್ಕರ್ತಾರನನ್ನು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರೆವು. ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಊಹಾಪೋಹಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಭೌತಿಕ ಶರೀರದ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವಿಲ್ಲದ ಒಬ್ಬ ಜಗತ್ಕರ್ತಾರನಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಜನರು ಸೇರಿ ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಬಹಳ ಜನರು ಸೇರಿ ಯಾಕೆ ನಿರ್ಮಿಸಿರಬಾರದು? ಜಗತ್ಕರ್ತನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ನಾವು ಕಂಡ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಅಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಾನಾರೀತಿಯ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಒಬ್ಬ ಜಗತ್ಕರ್ತನನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಭಗವಂತನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವಾಗ ಯುಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪೋಷಣೆ ಕೊಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಬರೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರೇ ಯುಕ್ತಿ ಆಗಮಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ವೇದದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ''ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಸಾರಿದೆ. ಜಗತ್ಕರ್ತನು ಯಾರು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿಶಬ್ದಾರ್ಥ

ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣನು. ಅವನಿಂದಲೇ ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದವನೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕಸರತ್ತಿನಿಂದಲ್ಲ, ಕಬ್ಬನ್ನು ನೆಕ್ಕಿದಾಗ ಅದರ ರುಚಿಯು ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಥನಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಅದರ ರಸವನ್ನು ಸವಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದವನ್ನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಂತರವೇ ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಈ ರೀತಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶ್ರೀ ಹರಿಯೇ ಸಕಲವೇದಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲು ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಂದ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನು? ವಿಶ್ವದ ಕಾರಣನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಸಾಲದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಬಹುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿಯಲ್ಲ, ಆತನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವನೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ವೇದದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದು. ಅನಂತ ಗುಣಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿವೆ ಯೆಂದು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅನಂತ ವೇದಗಳ ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈ ಸೂತ್ರವು ''ಸಮ್ ಅನ್ವಯಾತ್'' ಈ ಪದಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಕ್ರಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಏಳು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಲಿಂಗಗಳು. ಇವುಗಳು ''ಸಮ್'' ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ''ಸಮ್'' ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಗೂ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿಯೇ ''ಅನ್ವಯಾತ್'' ಸಂಬಂಧವು ತೋರುವುದರಿಂದ ಅವನೇ ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಂದಲೂ ''ಸಮ್'' ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೂ, ಸಕಲ ಗುಣಪೂರ್ಣನೂ ಶ್ರೀಹರಿಯೇ ಆಗಿರುವನು ಎಂಬುದೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಕಲವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆನ್ನುವಾಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಶಬ್ದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಸೌಂದರ್ಯವಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ

'ಸುಂದರ'ವೆನ್ನುವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನೆಂದು 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಾಚ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ವಾಸಿಸುವ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಭಾರತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಭಾರತವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ. ಭಾರತವು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿತೆನ್ನುವಾಗ ಭಾರತವೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಜನರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಈ ಶಬ್ದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದಾಗ ಹೊಳೆಯ ದಡದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮ, ಗುಣ, ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬರೇ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯನಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಕಲ ವೇದಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ನೀರನ್ನೂ ಕುಡಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದ ರೋಗಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಕಡುಬು ತುರುಕಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅಧಿಕರಣ-

''ಓಂ ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ ಓಂ''

ಭಗವಂತನು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಆಸ್ತಿಕಜನರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದು ಪೂಜೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನಾದಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಕರಂತೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಗವತ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದವೂ ಜೀವನು ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಯುಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿ ತರ್ಕಗಳ ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದೆಂಬುದನ್ನೂ ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ, ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ವೇದ್ಯನಾಗದಿದ್ದಾಗ ಇನ್ನುಳಿದಿರುವುದು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದೇ. ಅದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಗೋಚರ

ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ರಚಿಸಬೇಕಾದರೆ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವು ದೆಂಬ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಉಚಿತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅವನು ತಿಳಿಯಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ.

ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿರುವಾಗ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ವೇದವೂ ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನಾಗಿರುವನು. ಸರ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರವಾದ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪನೆಗೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೇ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ನೋಡಿ. ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಯಾರೂ ಭ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಕನ್ನು ಯಾರೂ ಕಲ್ಪಿಸಲಾರರು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಈ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂದು ಈ ವಾದವನ್ನು ಕೆಲವರು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದದ ವಿಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಾಗಲೀ, ವೇದವಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಭಗವಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವು

ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವು ವಿಷ್ಣುವೇ ಯಾಕೆ? ವೇದದಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಶಿವ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಕಾರಣ ಪುರುಷರು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕ ವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆಗಮಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಆಗಮಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಬದಲು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣರೆಂದು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು? ಇದಕ್ಕುತ್ತರ ವಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರ:

''ಓಂ ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಓಂ''

ವೇದದಿಂದ ಆಪಾತವಾಗಿ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವೇದದ ನಿಜಾಭಿಪ್ರಾಯ ವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು. ಅದರಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬರೆದ ಆಗಮ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬಾರದು. ವೇದದ ಮೂಲಕವೇ ವೇದದ ನಿಜಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ವೇದದ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವೇದದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬಂದಿರುವ ಪದಗಳಿಂದ ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ''ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗ''ಗಳೆಂದು ಕರೆಯು ತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅರ್ಥವು ವೇದವು ಉದ್ದೇಶಪಟ್ಟಿರುವ ಫಲಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತಿಯ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ತಿಕ್ಕಿದಾಗ ಯಾವುದು ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಇವೇ ''ಅಪೂರ್ವತಾ'' ''ಫಲ'' ''ಉಪಪತ್ತಿ'' ಎನ್ನುವ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಲಿಂಗಗಳು. ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣನೆ, ಉಪಾಖ್ಯಾನ ನಿಂದೆಗಳಿಂದಲೂ ವೇದದ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದು. ಇದು ''ಅರ್ಥವಾದ''ವೆನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಲಿಂಗ. ಈ ಏಳು ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ವೇದದ ಅಂತರಂಗವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕಸರತ್ತಿನಿಂದಲ್ಲ. ಕಬ್ಬನ್ನು ನೆಕ್ಕಿದಾಗ ಅದರ ರುಚಿಯು ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಥನಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಅದರ ರಸವನ್ನು ಸವಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದವನ್ನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಂತರವೇ ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಈ ರೀತಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶ್ರೀ ಹರಿಯೇ ಸಕಲವೇದಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲು ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಂದ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನು? ವಿಶ್ವದ ಕಾರಣನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಸಾಲದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಬಹುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿಯಲ್ಲ, ಆತನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವನೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ವೇದದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದು. ಅನಂತ ಗುಣಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿವೆ ಯೆಂದು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅನಂತ ವೇದಗಳ ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈ ಸೂತ್ರವು ''ಸಮ್ ಅನ್ವಯಾತ್'' ಈ ಪದಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಕ್ರಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಏಳು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಲಿಂಗಗಳು. ಇವುಗಳು ''ಸಮ್'' ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ ''ಸಮ್'' ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಗೂ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿಯೇ ''ಅನ್ವಯಾತ್'' ಸಂಬಂಧವು ತೋರುವುದರಿಂದ ಅವನೇ ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಂದಲೂ ''ಸಮ್'' ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೂ, ಸಕಲ ಗುಣಪೂರ್ಣನೂ ಶ್ರೀಹರಿಯೇ ಆಗಿರುವನು ಎಂಬುದೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಕಲವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆನ್ನುವಾಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಶಬ್ದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಸೌಂದರ್ಯವಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ

'ಸುಂದರ'ವೆನ್ನುವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನೆಂದು 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಾಚ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ವಾಸಿಸುವ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಭಾರತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಭಾರತವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ. ಭಾರತವು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿತೆನ್ನುವಾಗ ಭಾರತವೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಜನರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಈ ಶಬ್ದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದಾಗ ಹೊಳೆಯ ದಡದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮ, ಗುಣ, ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರವು. ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬರೇ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯನಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಕಲ ವೇದಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ನೀರನ್ನೂ ಕುಡಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದ ರೋಗಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಕಡುಬು ತುರುಕಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅಧಿಕರಣ-

''ಓಂ ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ ಓಂ''

ಭಗವಂತನು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಆಸ್ತಿಕಜನರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದು ಪೂಜೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನಾದಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಕರಂತೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಗವತ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದವೂ ಜೀವನು ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಯುಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿ ತರ್ಕಗಳ ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದೆಂಬುದನ್ನೂ ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ, ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ವೇದ್ಯನಾಗದಿದ್ದಾಗ ಇನ್ನುಳಿದಿರುವುದು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದೇ. ಅದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಗೋಚರ

ನಾದರೆ ಅವನನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದಗಳಂತೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನಗೋಚರನೆಂದು ಸಾರಿ ಹೇಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದ ಗೋಚರನೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಅವಾಚ್ಯನಲ್ಲ

ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಬ್ದಗೋಚರನಾದರೂ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾಗುವುದು ಬೇಡ. ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿದೆಯೆಂದರೆ ಹೊಳೆಯ ದಡದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಭಗವಂತನು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾಗಲಿ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಮೊದಲಿಗೆ ತೋರುವ ಅರ್ಥವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳು ತೋರಿ ನಂತರ ಮೊದಲಿನ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವು ತೋರಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಆ ನದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತೀರದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿದೆಯೆಂದು ನಂತರ ಹೊಳೆಯುವುದರಿಂದ ತೀರವು ''ನದಿ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ. ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥನಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ, ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಗುಣ ಆತ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಗೋಚರನಾಗುವನು. ನಂತರ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ ಗುಣಾತೀತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಮುಖ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೊಳೆಯುವನು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾಗದಿದ್ದರೂ ಆತನು ಶಬ್ದಗೋಚರನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಪ್ರತಿವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹೊಳೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಅದರ ದಡವನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿಯದವನಿಗೆ ಹೊಳೆ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಹೊಳೆಯಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವೇದದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಿದ್ದರೆ ಮೊದಲು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ಪುಸ್ತಕ, ಕಲಶ, ದೀಪ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ನಾವು ಉತ್ತರಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಶಬ್ದದ

ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಯುಕ್ತಿಗೂ ಆತನು ಅಗೋಚರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನೇ ನಾವು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸುಮ್ಮನೇ ಪದಗಳ ಸರಮಾಲೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ ಆಗದೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪದಪುಂಜಗಳ ಪ್ರಯೋಗವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೊಸ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲು ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಸ್ವರ್ಗ, ದೇವರು ಮುಂತಾದ ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬರೇ ಒಂದು ನಾಮ ಪದವನ್ನು ಹೇಳಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಲ್ಲ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಗ್ರ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಒಂದು ಹೊಸ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ದೇವರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ''ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣನು'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಜಗತ್ತು, ಸೃಷ್ಟಿ, ಕಾರಣ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಪದಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರಣನೇ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಡೀ ವಾಕ್ಯವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ''ದುಃಖಮಿಶ್ರವಿಲ್ಲದ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಸುಖ ಪರಂಪರೆಯೇ ಸ್ವರ್ಗ'' ಈ ಪದ ಪುಂಜಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸುಖವನ್ನೇ ಸ್ವರ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಿ? ಒಂದು ಪದವು ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವಾಗಲೀ, ಪದವಾಗಲೀ, ಈ ನಿರ್ಗುಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅತೀತನೂ, ಅಪ್ರಾಕೃತಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೆ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ವೇದದ ಪದಗಳೂ ಅವನನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ವೇದವು ಹೇಳಿರುವುದೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ

ಜ್ಞಾನಗೋಚರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಗೋಚರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು.

ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ''ನದಿ'' ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯ ದಡವೆಂದು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ''ತೀರ'' ಎನ್ನುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೂ ವಾಚ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಲು, ಜೇನು, ಬೆಲ್ಲ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮಾಧುರ್ಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ಮಾಧುರ್ಯದ ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾಕಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬಳಸಲು ನಮಗೇನೂ ತೊಂದರೆ ಯಿಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲದ ಒಂದು ನಿರ್ಗುಣ ವಸ್ತುವಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ವೇದವು ಅಮುಖ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು?

ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದರ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಲೋಕ ಸಮ್ಮತ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೂ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಕೋಚ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವು ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಂದೆರಡು ಪದಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದದ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಪದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾಕೆ ಸಂಕೋಚವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳಿಗೂ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವೇದಾರ್ಥ ವಿವರಣದ ರೀತಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವೇದದಲ್ಲಿ ''ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನು, ಯಾವ ಪದಗಳೂ ವಾಚ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವು

ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಯೋಜಿಸುವುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಸಬಲ್ಲವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುವ ''ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ'' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಪದದಿಂದ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನು ಆ ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಂದು ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪುನಃ ಅದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾಗಾದರೆ ಈ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಭಗವಂತನು ಅತ್ಯಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರನು. ಅವನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಂತೆ ನಮಗೆ ದಿಗ್‌ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅದ್ಭುತ ಗುಣಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾರೆವು. ಅವನು ಅವರ್ಣನೀಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದೋಪನಿಷತ್‌ಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅವಾಚ್ಯನೆಂದು ಬೋಧಿಸಿವೆಯಲ್ಲದೆ ಅವನು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಾರದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಗೋಚರನಾಗಬೇಕಾದರೆ ವೇದದ ಶಬ್ದಗಳು ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಗುಣಾತೀತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಅವನು ಜ್ಞಾನಗೋಚರನೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಾಕೃತ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಗುಣ ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಸಗುಣ ವಸ್ತುವೇ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗಿರುವನಲ್ಲದೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವೇದವು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಭಗವಂತನೇ. ಭಗವಂತನು ವಿಷ್ಣು, ಹರಿ, ನಾರಾಯಣ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆತ್ಮ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಗಳು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವರೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಾಕೃತ ಗುಣ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ''ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ ಆತ್ಮಾನಂ ಅನ್ಯಾಃ ವಾಚೋ ವಿಮುಂಚಥ'' ಈ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಪಡೆಯಿರಿ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿರಿ ಎಂದೂ ವೇದವು

ಘೋಷಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಕೃತ ಗುಣ ಬದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞೇಯನಾದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅತೀತನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಪರಮೋಪಾದೇಯನಾದ ಭಗವಂತನು ಹೇಯವಸ್ತುವೆನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಭಗವಂತನ ಹೊರತು ಉಳಿದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಜಿಸ ಬೇಕೆಂಬುದೇ ವೇದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನು ಜ್ಞಾನ- ಗೋಚರನೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳಿರುವಾಗ ವೇದದಿಂದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ಬೋಧಿ ಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರತು ಉಳಿದವರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಿಡಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ನಮಗಿಂತ ಉತ್ತಮರೂ ನಮಗೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕರೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆ ಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಬೇಕೇ? ಅವರ ಪೂಜೆ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೇ? ಎಂಬ ಆತಂಕವು ನಮಗುಂಟಾಗಬಹುದು. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನಮಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ ಭೌತಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಲೋಕನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಪುರುಷರಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಆರಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರದೇವತೆ ಒಬ್ಬನೇ. ಅವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು. ಅವನನ್ನೇ ವಿಷ್ಣು ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿ, ಅವನ ಅಧೀನರಾಗಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವವರೆಂದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಆರಾಧಿಸಬೇಕು.

ಭಗವಂತನನ್ನು ವೇದಗಳು ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ''ನಿರ್ಗುಣ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದವಂತೂ ಪ್ರಾಕೃತಗುಣ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಚೇತನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತಗುಣಾತೀತನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈ ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥನೆನ್ನದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣ ಶಬ್ದವು ಸಗುಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾವ ದಡ್ಡನೂ ಹೇಳಲಾರ. ಅದರಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ''ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೇ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಪೂರ್ಣತ್ವವು

ಸಗುಣವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಂತೆ ಸಗುಣವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪರಿಮಿತ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ, ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಲಯಗೊಳ್ಳದೆ ಉಳಿಯುವ ಪರಿಪೂರ್ಣವಸ್ತುವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಸಗುಣ ವಸ್ತುವನ್ನಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಎಂಬುದು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗುವುದು. ವೇದವು ಬೇರೆ ಯಾರಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸದ ನಿರ್ಗುಣ, ಪೂರ್ಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವಾಗ ಅವನನ್ನು ಶಬ್ದಗಳು ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಗುಣ, ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಾಯೆಯ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸಗುಣನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾಯಾ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದ, ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅತೀತನಾದ, ಪರಿಶುದ್ಧನೂ, ಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ. ಅವನೇ ಸ್ವಭಾವತಃ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣನೂ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೂ ಆಗಿರುವನು. ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಸೂತ್ರ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿಧಿಸಿವೆ. ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಮಾಯಾಶಬಲಿತನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೇದ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೆನಿಸುವುದು. ವೇದದ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೊರೆದು, ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗುಣವಾಚಕಗಳಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳಿಂದ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ನಿರಾಬಾಧವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಮರ್ಶೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವು

ನೋಡಿ, ಆಲೋಚಿಸಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದೆ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ, ಅದು ತಿಳಿದು, ಆಲೋಚಿಸಿ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಕರೆದಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ಕಾರಣ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವುದೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆತ್ಮನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೂ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಚೇತನ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದವರ ಮತವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಚೇತನ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್‌ಕಾರಣನು. ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲ ವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಶಬ್ದವೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅದು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವೇದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಯೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಲ್ಲವೆಂಬುವುದು ಹೇಗೆ ಸೂಕ್ತವಾಗುವುದು?

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿರುವ ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇದೆ. ಮೊದಲನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನು ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಪದವೂ ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ಹೇಳದಿರುವಾಗ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸದೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಕಲ ವೇದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕು. ನಂತರವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನು ಯಾರು? ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವೇದದ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು. ಸಮಗ್ರ ವೇದದ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಿಹರಿಸುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅನಂತಗುಣ ಪೂರ್ಣನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಕಲವೇದಗಳು ವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಬದಲು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವೇದಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಬಹಳ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣವಸ್ತುವು ಅನುಭವ ವೇದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಶಬ್ದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅದು ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವವರೇ ಸಮ್ಮತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅಗೋಚರವೆಂಬುದೇ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಸಮನ್ವಯವೆನ್ನುವ ಶಬ್ದವೇ ವೇದಕ್ಕೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಮನ್ವಯವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ನಿಜವಾದ ಸಮನ್ವಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

''ಓಂ ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ಓಂ''

ನಾವು ಓದಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ತೋರಿದರೂ ನಾವು ಕಾಣದಿರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದವು ಅನಂತ. ಸಕಲ ವೇದಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಲಯಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟಿದಂತೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುತ್ತಿರುವ ನಾವು ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡದೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸಕಲ ವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವೇದದ ಬಗ್ಗೆ ಇಂಥಹ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ, ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿವೆ. ಆ ವೇದದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವೇದದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳೊಳಗೆ ಪರಸ್ಪರ

ವಿರೋಧಿ ನಿರೂಪಣೆಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ, ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಏಕರೂಪವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನೇ ಸಾರುತ್ತವೆ. ವೇದವು ಪ್ರಲಯಸಮುದ್ರದಂತೆ ಅಪಾರವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಗವಂತನ ರೋಮಕೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯ ಸಮುದ್ರವೇ ಅಡಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಭಗವಂತನ ಅವತಾರವೇ ವೇದವ್ಯಾಸರು. ಅವರಿಗೆ ಸಕಲ ವೇದಗಳೂ ಗೋಚರ. ಅವರ ಜ್ಞಾನಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಕಣ. ಅಂತಹ ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು 'ವೇದಗಳಿಗೆ ಏಕರೂಪತೆಯಿದೆ. ನಾವು ನೋಡಿದ ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ಕಾಣದ ವೇದಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವೇದಗಳಂತೆ ಉಳಿದ ವೇದಗಳೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನು ಸಕಲ ವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೇ ಆಗಿರುವನು.

''ಓಂ ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ''

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಕಲ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದ ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಈ ಸಮಗ್ರವಾದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದು ವಿಕಾರ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಕಾರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಶರೀರದೊಳಗಿರುವ ಅನ್ನಮಯ ಕೋಶ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಈ ಅನ್ನಮಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನ ನ್ನಾಗಲೀ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು. ಆದುದ ರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯರು ಶರೀರದ ಕೋಶಗಳಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಭಗವಂತನ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವನ್ನು ಐದು ಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಭಗವಂತನ ನಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಂದಾಗಿ ಇವು ವಿಕಾರವಸ್ತುಗಳಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾರದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸುವರ್ಣಮಯವೆಂದೂ, ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಮಯನೆಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಆನಂದ ಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನೂ ಆನಂದಮಯನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕರತಲಾಮಲಕವಾಗಿ ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ ರೂಪಿಯಾದುದರಿಂದ ಮನೋಮಯನೂ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೂ, ವಿಶ್ವದ ಸಕಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಮಯನೂ ಆಗಿರುವನು. ಅವನು ಅನ್ನಮಯನಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆಂದು ನಮಗೆ ಕುತೂಹಲವುಂಟಾಗ ಬಹುದು. ಜನರು ಅನ್ನವನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ವಿಶ್ವವು ಭಗವಂತನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ನವೇ ಆಗಿರುವನು. ಭಗವಂತನು ಅನ್ನದಂತೆ ಸರ್ವ ಪೋಷಕನಾಗಿರುವನು. ಅನ್ನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ''ಅತ್ತಿ ಚ ಭೂತಾನಿ'' ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನುಂಗುವವನು, ಸರ್ವ ಸಂಹಾರಕ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಹರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಅನ್ನಮಯನಾಗಿರುವನು.

ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ''ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪುರುಷಂ ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲಂ। ಊರ್ಧ್ವರೇತಂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಂ ಶಂಕರಂ ನೀಲಲೋಹಿತಂ'' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರಿಯ ಬದಲು ಶಂಕರನನ್ನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುವೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಎತ್ತಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ

ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ''ಪರಂಬ್ರಹ್ಮ'' ಶಬ್ದವಿದೆ. ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ''ಶಂಕರ'' ಶಬ್ದವಿದೆ. ಈ ಮಂತ್ರದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ, ಉತ್ತರಾರ್ಧಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಕೃಷ್ಣ ಪಿಂಗಲಂ' ಎಂದು ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ 'ನೀಲ ಲೋಹಿತಂ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮಂತ್ರದ ಪೂರ್ವಭಾಗವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಪಿಂಗಲ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶಂಕರನನ್ನೂ ''ನೀಲ ಲೋಹಿತಂ'' ಎಂದು ಅದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಪುನರುಕ್ತಿ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ'' ಎಂಬ ಒಂದು ಪದವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧಿಪತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇವನ ಅಧಿಪತಿ ಎಂದೂ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಉಪಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ದೇವತೆಗಳ ಪೌರೋಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಅವರನ್ನು ವಂಚಿಸಿದ ವಿಶ್ವರೂಪನನ್ನು ಇಂದ್ರದೇವರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸಂಹರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ವಿಶ್ವರೂಪನ ತಂದೆ ತ್ವಷ್ಟೃ ಋಷಿಗಳು ಇಂದ್ರಹಂತಕನಾದ ಮಗನನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವೃತ್ರಾಸುರನನ್ನು ಇಂದ್ರನ ಹಂತಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ''ಇಂದ್ರಶತ್ರು'' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಶಬ್ದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರಿತ ಸ್ವರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದರು. ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಬದಲಾಯಿತು. ಇಂದ್ರನ ಹಂತಕನಾಗುವ ಬದಲು ಇಂದ್ರನೇ ಅವನ ಹಂತಕನಾದನು. ಸ್ವರದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಬದಲಾಗುವುದು. ಅದರಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ' ಈ ಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರಿತ ಸ್ವರವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಂತ್ರದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಧಿಪತಿಯು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಈ ಪದದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಶಂಕರನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಧಿಪತಿಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಆದ್ದರಿಂದ

ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ಮಾತ್ರ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸೇವಾವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಶಂಕರನನ್ನು ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಧಿಪತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು ಭಗವಂತನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ದೃಢವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅನ್ನಮಯ ಮೊದಲಾದವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮ ವಾಚಕಗಳೆನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಕೆಲವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶ, ಅದರಿಂದ ವಾಯು, ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ಅಪ್(ನೀರು) ಪೃಥಿವೀ, ಔಷಧಿಗಳು, ಅನ್ನ, ಪುರುಷ (ಶರೀರ)ಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ''ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷೋಽನ್ನರಸಮಯಃ'' ಎಂದು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಶರೀರವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಇದೇ ಅನ್ನರಸಮಯವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಶರೀರವೇ ಅನ್ನಮಯವಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಇವರ ಆಕ್ಷೇಪದ ಸಾರವಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪವಿದು. ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬರೇ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದರ ಒಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, ಅನ್ನ, ಪುರುಷರವರೆಗೆ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ, ಈ ಆಕಾಶ, ಪೃಥಿವೀ, ಅನ್ನ, ಶರೀರ ಮುಂತಾದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಅವರ ತೇಜೋಮಯ ಶರೀರವನ್ನೂ, ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರನಿಯಾಮಕ ನಾಗಿರುವ ಭಗವಂತನನ್ನೂ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಅಂತೂ ಪರಮಾತ್ಮ, ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗಳು, ಈ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಸಕ್ತಗಳೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ''ಸ ವಾ ಏಷ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವನನ್ನೇ ಅನ್ನರಸಮಯ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭೌತಿಕವಾದ ಶರೀರವು

ಕೇವಲ ಅನ್ನಮಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಭಗವಂತನು ಅನ್ನರಸಮಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅನ್ನಮಯದಲ್ಲಿ ಸಾರಭೂತನೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಸರ್ವಪೋಷಕತ್ವ ಇವನಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅವನು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದರಿಂದ ಎದುರಿಗೇ ಇದ್ದವನಂತೆ ಅವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎದೆಯು ಅಂಗಿಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಆ ಅಂಗಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಇದೇ ಎದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅಂಗಿಯೇ ಎದೆಯಲ್ಲ, ಅಂಗಿಯ ಒಳಗೆ ಎದೆ ಇದೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಶರೀರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ''ಅಯಂ'' ''ಏಷಃ'' ಎಂದು ಕರೆದು ಅನ್ನಮಯನೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೆ ಶರೀರವೇ ಅನ್ನಮಯವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಶರೀರದೊಳಗಿರುವ ಭಗವಂತನೇ ಅನ್ನಮಯನೆಂದು ಶಬ್ದ ಸ್ವಾರಸ್ಯದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆನಂದಮಯನು ಭಗವಂತನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಆನಂದ ಪೂರ್ಣನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ಆನಂದಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿ, ರಕ್ಷಣೆ, ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ದುಃಖವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಸುಖದ ಉದ್ರೇಕದಿಂದ, ದುಃಖದ ಉದ್ರೇಕದಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿವಿಧ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವೈಷಯಿಕ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಜನರು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ದುಃಖವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆನಂದೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಜನರು ನಗುತ್ತಾರೆ, ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ದುಃಖದ ಉದ್ರೇಕದಿಂದ ಅಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಆಗಿರುವ ಭಗವಂತನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವ ದುಃಖದ ಉಪದ್ರವವೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ, ದುಃಖವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ, ಸ್ವಯಂ ದುಃಖರಹಿತನಾದ ಭಗವಂತನು ದುಃಖದ ಉದ್ರೇಕದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಆನಂದೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸಲು

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಈ ಅದ್ಭುತ ವಿಶಾಲವಾದ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಮಹಾನಂದಪೂರ್ಣನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯತ್ವಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಈ ಭೌತಿಕ ವಿಕೃತಿಗಳೆನಿಸಿದ ಶರೀರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಆನಂದಮಯವೆನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ''ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಮುಂದೆ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅನಂತರ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಗೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚಂದ್ರನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಮೂರು ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದಮಂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಬರೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಜೀವ, ಜಡಗಳಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಪುರುಷನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದಲೇ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅವುಗಳ ಒಳಗೂ ನಿಂತು ಶಕ್ತಿದಾತನಾದ ಭಗವಂತನೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವನಪ್ರದ ಮತ್ತು ಸಂಹಾರಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅವನು ಬದುಕಿದ್ದಾನೆಂಬ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಧಾತುಕೋಶದಂತೆ ನಾಶಗೊಂಡ, ಅವಸನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಈ ಶಬ್ದದ ಬಳಕೆಯಿದೆ. ''ಷದ್'' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಈ ಶಬ್ದದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಹರಿಸುವವನು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಸಂಹಾರಕ, ವಿಶ್ವವು ಅವನನ್ನು ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದೇ ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯೇ ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ''ಷದ್'' ಧಾತುವಿಗೆ ಧಾತುಕೋಶದಂತೆ ಸ್ಪಂದನ, ಚಲನವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ವಿಶ್ವಚೇಷ್ಟಕನೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ''ಪ್ರಾಣಮಯ'' ಶಬ್ದವೂ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ವಿವರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ ರಾಶಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪಿಯೆಂದು ಅವನ ಎರಡನೇ ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿದೆ. ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯವೆನ್ನುವ ಎರಡು ಪದಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ, ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ವಿಪುಲವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ''ಜ್ಞಾನಂ'' ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಮನೋಮಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಯಪ್ರಕರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಭಗವಂತನ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಮೂರನೇ ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮವು ಅನಂತತೆ. ಆನಂದಮಯಶಬ್ದವು ಈ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಕೊರತೆಯಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಾನಂದ ವಿರಲಾರದು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವನ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ನ್ಯೂನತೆಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಭಗವಂತನು ಆನಂದಮಯನು, ಅವನ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದರ ಅಭಾವವಾಗಲೀ ಕೊರತೆಯಾಗಲೀ ಅವನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಇತಿಮಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅನಂತನು, ಪರಿಪೂರ್ಣನೆಂಬುದಾಗಿ ಆನಂದಮಯತೆಯು ಅನಂತತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವೇದಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತತೆ ಎಂಬ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣ ಮತ್ತು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯಪ್ರಕರಣಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ಸಂವಾದ

ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾದ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಭೃಗುಮುನಿಗಳಿಗೆ ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನು ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಅದರಂತೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಆದೇಶಿಸುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದವರು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಾಣಮಯ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿದ್ದರೆ, ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾದ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ವಿಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ, ಇವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಸನೆಯ ಅಂತಿಮ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಳಿಗೆ ಸೇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಾವು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಳಿಗೆ ಸಾಗುವುದೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ ಬಲ, ಬಲರಾಮ, ಭೀಮ, ಭೀಮಸೇನ ಎನ್ನುವಂತೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಈ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಈ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಸಾಧಕನಲ್ಲಿ ಮರಣದ ನಂತರ ತನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ಸಾಧಕನು ಪುನಃ ಅನ್ನಮಯಾದಿರೂಪಗಳ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಇದನ್ನು ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳ ಬಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಉಪಾಸಕನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಆನಂದದಿಂದ ವಿಹರಿಸುವ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ. ಭೌತಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ಸೇರಿದವನಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಂತೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ, 'ಉಪಾಸಕನು ಅನ್ನಮಯಾದಿ ರೂಪಗಳ ಬಳಿಗೆ ಸಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು

ದಾಟಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಸಂಕ್ರಮ್ಯ, ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ ಎನ್ನುವ ಪದಗಳೇ ಇವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಕರಣ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಕಾರವೂ ದಾಟಿ ಹೋಗುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದಗಳ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೊರೆದು ಇಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೇವಲ ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಉಪಾಸಕನು ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದನೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಈ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಅನ್ನಮಯ ಶರೀರವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಆದುದರಿಂದ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೇ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾದ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಭೃಗುಋಷಿಯು ತನ್ನ ತಂದೆ ವರುಣದೇವರ ಬಳಿಗೆ ಆಗಮಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವರುಣನು ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೃಗುವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪುನಃ ತಂದೆಯ ಬಳಿ ಆಗಮಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ನಿವೇದಿಸಿ ಅವರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದು ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ವರುಣನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸಿಸಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಭೃಗುವು ಕೇಳಿದಾಗ ವರುಣನು ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಳಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನ, ಅನ್ನಮಯಗಳೆರಡೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಖಚಿತವಾಗುವುದು. ಭೃಗುವು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಇವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಇವು ಭೌತಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನು ಎಲ್ಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಮರದ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದುಂಟು. ಮರದ ಕೊಂಬೆಯ ನೇರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಚಂದ್ರನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಚಂದ್ರನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನವಾಗಿ ಮರದ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹುದುಗಿರುವ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಲೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಂತರಿಕ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವರುಣನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಯಾಕೆ ಆಗಬೇಕು?

ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ನೇರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬದಲು ಇಂತಹ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಭೃಗುವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದಾಗ ನೇರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಬದಲು ಇಂತಹ ಭ್ರಾಮಕ ಉತ್ತರವನ್ನು ವರುಣನು ಯಾಕೆ ಕೊಡಬೇಕು? ಈ ಕೊಂಬೆಯ ನೇರವಾಗಿ ಚಂದ್ರನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಾರದೇ? ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ ಸುತ್ತುಬಳಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ? ಶಿಷ್ಯರು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಮೊದಲು ನೇರವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು. ಇದು ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಸಂಮುಗ್ಧವಾಗಿ ವರುಣದೇವರು ಭೃಗುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ವರುಣನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ನಂತರ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿ ತಿರುಗಿ ವರುಣನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಚಿನ್ನವು ಬೇಕೆಂದು ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಬೇಡಿ ಪಡೆದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಬೇಡಿದರೆ ಮೊದಲು ನೀಡಿದ ವಸ್ತುವು ಚಿನ್ನವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ

ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೃಗುವು ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ನಂತರ ''ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್'' ''ಪ್ರಾಣೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದನೆಂದೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಸರಿಯಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವರುಣನ ಬಳಿಗೆ ಭೃಗುವು ತಿರುಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ತಿಳಿದನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಅವನು ಉಪಾಸನೆಯ ನಂತರ ಅನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪುನಃ ವರುಣನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದುದರ ರಹಸ್ಯವೇನು? ಗುರುವಿನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರ ಧನ್ಯತೆಯ ಭಾವದಿಂದ ಇದನ್ನು ಗುರುಗಳಿಗೆ ನಿವೇದಿಸಿ ಮಗದೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಲು ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ತಿರುಗಿ ಬಂದಿರುವುದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಚಕ್ಷುಸ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ಮನೋ, ವಾಕ್ ಈ ಆರು ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವೇ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ಚಕ್ಷುರ್ಮಯ, ಶ್ರೋತ್ರಮಯ, ವಾಙ್ಮಯಗಳೆಂಬ ಭಗವಂತನ ಆರು ರೂಪಗಳು. ಭೃಗುವು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಆರು ರೂಪಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾಗಿ ಎಂಟು ಭಗವದ್ರೂಪಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ವಾಧೂಲಶಾಖೆಯೆಂಬ ವೈದಿಕ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದೇಕಡೆ ಈ ಎಂಟುರೂಪಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಣಬಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೇಳಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಬಲ್ಲ ಭಗವಂತನನ್ನು ಚಕ್ಷು, ಶ್ರೋತ್ರ, ವಾಕ್ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲವು. ಅಂತೂ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಶಾರೀರಿಕಕೋಶಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಜೀವರನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದಮಯನೆನ್ನಲು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆನಂದಮಯದ ಭಾಗವೆಂದು ''ಬ್ರಹ್ಮ ಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆನಂದಮಯ ನಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ

ಸಾಧ್ಯ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯ ವರ್ಣನೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕು. ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾವತಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ತನ್ನ ಅಪ್ರಾಕೃತ ಶರೀರದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಭಾಗವಾದ ಕಪ್ಪು ಕೂದಲನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದನು. ಅದೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಾಗಿ ಅವತರಿಸಿದೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂತೂ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ತನ್ನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಭೂಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತೋರಿದ್ದಾನೆ. ಯಶೋದೆಗೆ ತನ್ನ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ತನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾನೆ. ನಾರಾಯಣನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಅವನ ಚಿಕ್ಕ ಭಾಗವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅದ್ಭುತಗಳು ಸಹಜವೇ. ಅವನಿಗೂ ಅವನ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಅಂತರವೂ ಇಲ್ಲ. ''ಪೂರ್ಣಮದಃ ಪೂರ್ಣಮಿದಂ'' ಅವನು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವಂತೆ ಅವನ ಅಂಶವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೇ. ಆನಂದಮಯನೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಶವೂ ಬೇರೆ ಯಲ್ಲ, ಇವೆರಡೂ ಪರಿಪೂರ್ಣಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ. ಆದುದ ರಿಂದ ಆನಂದಮಯನೂ ಅವನ ಅವಯವವೂ ಇವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ, ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಿಶೇಷಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಶೇಷದ ಬಲದಿಂದಲೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅವಯವಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನೂ, ಒಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಐದು ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಬಹುದು.

ಕೆಲವರು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಆನಂದಮಯದವರೆಗಿನ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಶಾರೀರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಶರೀರ ಸಂಬಂಧವು ಜೀವನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅವಯವಸಂಬಂಧವೇ ಮೊದಲಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಕರ್ತಾ, ಮೋಕ್ಷದಾತಾ ಮುಂತಾದ ಭಗವಂತನ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕು? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ. ಆಗ ಜೀವಧರ್ಮ, ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವೇ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಶಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅವರ

ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೇ ನೇರವಾಗಿ ''ಭೇದವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ''ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ। ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ ಭಗವಂತನು ಸೂರ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚೇತನರಿಗೂ, ನಮ್ಮಂತಹ ಸಂಸಾರಿಗಳಿಗೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿರುವನೆಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಜೀವ ಪರಮಾತ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೂ ಅದು ಈಗ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ನಂತರ ಮುಕ್ತಿಯ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ''ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತಾ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತಹ ವಸ್ತುವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಭೇದವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವರು ನಿರಾಧಾರವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವೇದದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಲ್ಲದೇ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂತಹ ನಿರಾಧಾರ ತರ್ಕವು ನಮ್ಮನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಗೂ ಒಯ್ಯಬಲ್ಲದು. ಆದುದರಿಂದ ತರ್ಕದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕು.

ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಆನಂದಮಯದವರೆಗಿನ ಐದು ರೂಪಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲಾ ವಿಕಾರವಸ್ತುಗಳು, ಪರಮಾತ್ಮನು ಇವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೇದವ್ಯಾಸರೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಆನಂದಮಯಕ್ಕೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳು ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು

ರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಅವೆಲ್ಲಾ ವಿಕೃತ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಈ ರೂಪಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನದಲ್ಲವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಐದು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯ ಮುಂತಾದ ಐದು ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ನಾಮಗಳಿಂದಲೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸರ್ವಶಬ್ದಸಮನ್ವಯದ ಉದ್ದೇಶ

ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಿಸುವುದರ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮಹತ್ವವು ಹೆಚ್ಚುವುದು ಹೇಗೆ? ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಹತ್ವವು ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಯಿಂದಲ್ಲದೇ ಶಬ್ದಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾದ ಸರ್ವ ಶಬ್ದ ಸಮನ್ವಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು? ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ?

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಇದರ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿತ್ತು. ಭಗವಂತನು ಅನಂತಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಅನಂತಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೋಧಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿಶಾಲವಾದ ವಿಶ್ವದ ಸಕಲ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ

ಕಾರಣನಾದವನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಣಪೂರ್ಣತೆ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಇವೆರಡೂ ವಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳಿಂದ, ಜೀವ ಜಡರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಪದಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಾಗ ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣ, ಮಹಿಮೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರ ಪದದಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯಶಾಲಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಅಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ, ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವೇದದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತಗುಣಶಾಲಿಯೆಂದು ವೇದ್ಯವಾಗುವುದು. ಆವಾವ ಪದಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ, ಸದ್ಗುಣಗಳು ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ. ಅವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣ ಮಹಿಮೆಗಳು ಅತಿಶಯವಾಗಿ ಅಪಾರವಾಗಿ ತುಂಬಿವೆ. ಸ್ವಯಂಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅವನು ಇದನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ವಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಮಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪ್ರಯೋಗವಿಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ಸಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣವು ನಮ್ಮ ಕೈಯನ್ನು ಸುಡಬಹುದು. ನೀರನ್ನು ಕಾಯಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಬಿಸಿನೀರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸುಡುವಿಕೆಯಾಗಲೀ, ಉಷ್ಣತೆಯಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿಯೇ. ಅದರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಔಪಾಧಿಕವಾಗಿ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ, ನೀರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅದರಂತೆ ವೈದಿಕ ಪದಗಳು ತಿಳಿಸುವ ಗುಣ, ಮಹಿಮೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿವೆ. ಅವನ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನೇ ಎಲ್ಲಾ

ವೈದಿಕ ಪದಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳು ಭಗವಂತನಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯರಲ್ಲ.

''ಓಂ ಅಂತಸ್ತದ್ಧರ್ಮೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ''

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ''ಅಂತಃ ಪ್ರವಿಷ್ಟಂ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಒಳಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅವನನ್ನು ಇಂದ್ರನೆಂದೂ ಕರೆದಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರಿನ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ. ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಮಹಿಮೆಗಳಿಂದಲೂ ಅವನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲರೊಳಗಿರುವ ಈ ದೇವನು ಯಾರು? ಇಂದ್ರನೇ? ಸೂರ್ಯನೇ? ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವೇ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪದವು ಹೇಳುವ ಗುಣ, ಶಕ್ತಿಗಳು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಮೋಘ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಗುಣ, ಮಹಿಮೆಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸೂತ್ರವು ಹೇಳುವ ಸಮಾಧಾನವು ಹೀಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರ ಒಳಗಿರುವ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಅನೇಕ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದ್ರಾದಿದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಿಮೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿ ಮಹಿಮೆಗಳಿದ್ದರೂ ಭಗವಂತನ ಮುಂದೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅಲ್ಪ ಗುಣ ಶಕ್ತಿ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವೇ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ಅಪ್ರತಿಹತ ಶಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಒಡೆಯರಾದ ಅನೇಕ ದೇವರನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳ ಶಕ್ತಿಯೂ ಸಮಾನ; ಎಲ್ಲರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧೀಶ್ವರರೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಗುಣಶಕ್ತಿಗಳು ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದೇ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಈ ದೇವತೆಗಳೂ ಒಂದೇ, ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಎನ್ನುವ ಆಶಂಕೆಯು

ಬರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ''ಭೇದವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚಾನ್ಯಃ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪುನಃ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಭಗವಂತನಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನನ್ನೇ ಆನಂದಮಯನೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೆ ಈಗ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಾರದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ''ಇಂದ್ರಸ್ಯ ಆತ್ಮಾ'' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವು ನಮ್ಮ ಒಳಗಿರುವ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಇಂದ್ರನು ಶರೀರದಂತೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವನು. ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೂ ಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಭಗವಂತನನ್ನು ದೇವತೆಗಳ ಒಡೆಯನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ದೇವದೇವನಾದ ಭಗವಂತನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು, ವರುಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಸರ್ವದೇವೋತ್ತಮನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿದರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ವೇದದ ಕೆಲವೆಡೆ ಇಂದ್ರನನ್ನೋ ವರುಣ ಅಗ್ನಿಗಳನ್ನೋ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಇಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಇದು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಮುಂತಾದ ವರ್ಣನೆಯಿರುವಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನ ಅಧೀನರೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆಚಾರ್ಯರು ತೋರಿದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

''ಓಂ ಆಕಾಶಸ್ತಲ್ಲಿಂಗಾತ್ ಓಂ''

ದೇವತೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪ್ರತಿಹತ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಭಗವಂತನ

ಮುಂದೆ ಅವರು ಅಲ್ಪಶಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿರುವರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಐಶ್ವರ್ಯ ಅಧಿಕಾರಗಳೂ ಅವರದ್ದಾಗಿರುವ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವರಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಸಂಕಲ್ಪ, ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಅವರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಅವುಗಳ ಸಹಜ ಧರ್ಮವಾಗಿವೆ. ಯಾರ ಅನುಗ್ರಹದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಯಾರ ಅಧೀನವೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮ, ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲಾ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ''ಅಸ್ಯ ಲೋಕಸ್ಯ ಕಾ ಗತಿಃ ಆಕಾಶ ಇತಿ ಹೋವಾಚ'' ಆಕಾಶವೇ ಈ ಲೋಕದ ಆಶ್ರಯ, ಗತಿ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶಪದವು ಜಡವಾದ ಆಕಾಶವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಜಡವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವು ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವಾಗಿರದೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಜಡದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನಂತೂ ಜಡವಾದ ಆಕಾಶದಂತೆ ಛಿದ್ರ ಛಿದ್ರ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಆಕಾಶ ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವೂ ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಅಗತ್ಯ. ಆ ಪದವು ಬೋಧಿಸುವ ಧರ್ಮವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಆ ಧರ್ಮವು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಧೀನವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಐಶ್ವರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆಯಲ್ಲದೇ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಐಶ್ವರ್ಯ ಇವನ ಅಧೀನಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆಕಾಶಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಛಿದ್ರ ವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜಡಧರ್ಮವು ಅವನ ಅಧೀನವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಆಕಾಶಶಬ್ದವು ಅವನನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು. ಈ ವಿಶೇಷ ಸಂಶಯದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಆಕಾಶಶಬ್ದವಿರುವ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ, ಸರ್ವ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಸ್ತುತಿಯಿದೆ. ಜಡವಾದ ಆಕಾಶವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಸಲು ವೇದಗಳು ಅಸಂಬದ್ಧ ಕಂತೆಯಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಜಡವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವಲ್ಲ,

ಆಕಾಶವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಪದವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಸುತ್ತಲೂ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಬೀರುವವನು ಎಂಬ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶೇಷಗುಣವನ್ನೇ ಈ ಪದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜಡವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಯಾವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳು ಭಗವಂತನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣ ಧರ್ಮ, ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕಲ್ಲವೇ? ವಸ್ತು ಜನಿಸಲು ಕಾರಣನಾದ ಭಗವಂತನು ಅದರ ಸ್ವಭಾವ ಹುಟ್ಟಲೂ ಕಾರಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ದೇವತಾ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಜಡವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಯಾವ ಅಡಚಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಆಕಾಶವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಅವನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ನಿಯಮದಂತೆ ಅದೇ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆಯೆಂದು ಭಾಗವತವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವೆಂದು ಸಾರಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆಕಾಶವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿವರ ವಸ್ತುವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾದರೆ ಭಗವಂತನು ಬಿಂಬರೂಪಿ ಯಾಗಿ ಅದೇ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶದಂತೆ ಭಗವಂತನ ಒಂದು ರೂಪವೂ 'ವಿವರ' ವಸ್ತುವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆಕಾಶಶಬ್ದಕ್ಕೆ, ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಏನೂ ಕಷ್ಟವಾಗಲಾರದು.

''ಓಂ ಅತ ಏವ ಪ್ರಾಣಃ ಓಂ''

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ''ತದ್ವೈ ತ್ವಂ ಪ್ರಾಣೋಽಭವಃ'' ಎಂದು ಪ್ರಾಣನ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆಕಾಶವೆಂದರೆ ಭಗವಂತನೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಣನು ಭಗವಂತನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವನಕಾರಣನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಬದುಕಬಲ್ಲೆವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಾದರೋ

ವಾಯುದೇವತೆಯ ಶರೀರದಂತಿದೆ. ಶರೀರದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಕಂಡಿದೆ. ಹಸುವಿನ ಶರೀರವು ಬಿಳಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಹಸುವು ಬಿಳಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಅದರಂತೆ ಪ್ರಾಣವಾಯುವು ಲೋಕದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಅದೇ ಶರೀರವಾಗಿರುವ ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿರುವ ವಾಯುದೇವತೆಯೂ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇವರು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಜನರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಹೊಸ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಣನು ಶ್ರೀದೇವಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯರ ಅಧಿಪತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಜಗನ್ಮಾತೆಗೆ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾರಾದರೂ ಅಧಿಪತಿಗಳೆಂದು ಆಲೋಚಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೂ ಅಹುದು. ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಾಣವಾಯುವು ವಾಯುದೇವನಿಗೆ ಶರೀರವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಯುದೇವನು ಭಗವಂತನ ಶರೀರದಂತಿದ್ದಾನೆ. ಸರ್ವರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ವಾಯುದೇವನೇ ಭಗವಂತನ ಶರೀರವಾಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನಾದ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರಲೇಬೇಕಲ್ಲವೇ? ನಮ್ಮ ವಿವಿಧ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದಿಂದ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಬರೇ ದೇಹವು ಕಾರಣವಾಗಿರದೇ ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ದೇಹಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನೂ ಕಾರಣ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕಗಳಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಶರೀರದಂತೆ ಬಳಸುವ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳೇ ಕಾರಣ. ಪಂಚಭೂತಗಳು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಶರೀರದಂತಿದ್ದರೆ ಈ ದೇವತೆಗಳು ದೇವದೇವನಾದ ಶ್ರೀಹರಿಯ ದೇಹದಂತಿದ್ದಾರೆ. ದೇಹದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಜೀವನು ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿರುವಂತೆ ಸಕಲ ದೇವತೆಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಭಗವಂತನೇ ಪ್ರವರ್ತಕನು. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ನಿಯಾಮಕನು. ಭಗವಂತನು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ

ರೂಪವನ್ನು ಅಂತರ್ಧಾನಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಜನರು ಸಾವಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಗಾಯತ್ರೀ ಅಧಿಕರಣ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ''ಗಾಯತ್ರೀ ವಾ ಇದಂ ಸರ್ವಂ'' ಎಂದು ಗಾಯತ್ರೀ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಡವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಉಳಿದ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೇಳಲಾರವು. ''ಗಾಯತ್ರೀ'' ಎನ್ನುವುದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದ ಛಂದಸ್ಸು. ಇದು ನಿತ್ಯ. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೂ ಭಗವಂತನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಡೆಯನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಏನೂ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಹಜಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಯಜಮಾನನಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಗಾಯತ್ರೀ, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಉಳಿದ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಭಗವಂತನ ವಾಚಕಗಳಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಭಗವಂತನ ಶಕ್ತಿಯು ಅದ್ಭುತವೂ ಅಪಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಆಸರೆಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಭಗವಂತನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕೆಲವು ಸಮಯದವರೆಗೆ ಇರಲೂ ಭಗವಂತನ ಶಕ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಅದರಂತೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರಲು ಭಗವಂತನ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ವಸ್ತುವಿದ್ದರೂ ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯನಿಷ್ಪತ್ತಿಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಶಕ್ತಿಪ್ರಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರಿಂದ ವಿವಿಧ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಲು ಭಗವಂತನ ವ್ಯಾಪಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಭಗವಂತನೇ ನಿಯಾಮಕನಾದುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾವು

ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ''ಗಾಯತ್ರೀ ವಾ ಇದಂ ಸರ್ವಂ'' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿಯನ್ನು ಜ್ಯೋತಿಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಜ್ಯೋತಿಯು ಕಿವಿ, ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವೆಂಬುದಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಯೋತಿರೂಪಿಯಾದ ಭಗವಂತನಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿಗಳೆಲ್ಲಾ ದೂರ ದೂರ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸೂ ಅವನಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಲಿ? ಹೇಗೆ ಚಿಂತಿಸಲಿ? ಎಂದು ಸಾಧಕನು ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನಾದ ಭಗವಂತನ ಚಿಂತನದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಾಯತ್ರಿಯನ್ನು ''ತದೇತದ್ ದೃಷ್ಟಂ ಚ ಶ್ರುತಂ ಚ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಶ್ರವಣಕ್ಕೂ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಗೋಚರವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಗೋಚರವೂ ಅಗೋಚರವೂ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ಅಗೋಚರ ಜ್ಯೋತಿಯೆನಿಸಿದ ಭಗವಂತನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಗಾಯತ್ರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರೀ ಶಬ್ದವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಲ್ಲುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಇದರ ಮುಂದೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ವಸ್ತುವು. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಈ ಗಾಯತ್ರಿಗೆ ಪಾದದಂತೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವನು. ಅವನನ್ನು ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಅವನು ಅಗೋಚರನು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವನ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆನಿಸಿದ ಈ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಂಡು ಅದರ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನೂ ಆಗಿರುವನು. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

''ಓಂ ಪ್ರಾಣಸ್ತಥಾನುಗಮಾತ್ ಓಂ''

ಪ್ರಾಣ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವೂ ಸರ್ವರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ

ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ ಅವನು ಶತಾಯು ನೂರು ವರ್ಷ ಬದುಕುವವನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಜೀವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಲ್ಲದೇ ಅನಾದಿನಿತ್ಯನೂ ಭೌತಿಕ ಶರೀರರಹಿತನೂ ಆದ ದೇವರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜಗಳ, ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಪ್ರಾಣನು ಶರೀರವನ್ನು ತೊರೆದಾಗ ದೇಹದ ಪತನವನ್ನೂ, ಪ್ರಾಣನು ಪುನಃ ಶರೀರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಶರೀರವು ಎದ್ದು ನಿಂತುದನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಅನ್ವಯ್ವಾಗುವ ಕಥೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸರ್ವಥಾ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಬಲವಾದ ಸಂಶಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನನ್ನಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನನ್ನಾಗಲೀ ಇದು ಹೇಳಲಾರದು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಮೆ, ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜೀವರ ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರಮುಖಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವನು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಯದ ಪ್ರಥಮಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು.

ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ದ್ವಿತೀಯ ಪಾದ

‘‘ಓಂ ಸರ್ವತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ’’

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ, ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದ ರೂಢಶಬ್ದಗಳಿಗೆ – ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಪದಗಳಿಗೆ – ಆವಾವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಾದವು

ಯೌಗಿಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದಾಗ, ಪದಗಳ ಅವಯವಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗ ಅವು ಯೌಗಿಕ ಪದಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ''ಅಂತರ್ಯಾಮಿ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಂತರ್, ಯಾಮಿ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನಿಯಮನ ಮಾಡುವವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ, ಈ ಪದಗಳಿಗೂ ಭಗವಂತ ನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಗತನು, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಒಳಗೂ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಜೀವರನ್ನಾಗಲೀ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದೆ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಇದ್ದಾ ನೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಏಕೆ? ಇದರಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಏನು ಮಹತ್ತ್ವ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ? ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಗವಂತ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಇರು ವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವಾವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ, ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉದ್ಬೋಧನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೊಳಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಭಗವಂತ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆನ್ನುವ ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಈ ಸಮನ್ವಯದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದವನು ಪರಮಾತ್ಮನಾಗ ಲಾರನು. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾದ ಭಗವಂತನು ಚಿಕ್ಕದಾದ ಹೃದಯಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಈ ಸರ್ವಗತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೇ ಜೀವನನ್ನಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವನ್ನು ದೇವರ ಹೊರತು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಇರುವಾಗ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಹೃದಯ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಇರಲಾರನೇ? ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನಾಗುವನು. ಅದರಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಚಿಕ್ಕ-ಚಿಕ್ಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಡವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಸರ್ವಗತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜೀವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಕರ್ತೃ (Subject)ವಿನಿಂದ ಕರ್ಮವು (object) ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಭಗವಂತನು ಭಕ್ತರನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವಾಗ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವೆನಿಸಿದ ಭಗವಂತನಿಂದ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವ ಭಕ್ತರು ಭಿನ್ನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕರ್ತೃ ಕರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ವಗತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜೀವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಈ ಸರ್ವಗತವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಜೀವನಲ್ಲ, ಅವನಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಭಗವಂತನೇ ಸರ್ವಗತನಾಗಿರುವನು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವೇದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಂಹಾರ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸ್ಥಿರ, ಶಾಶ್ವತನಾದ ಭಗವಂತನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರಲು ಶಕ್ಯವೇ? ಎನ್ನುವ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಶಕ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ನಿರಂತರವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಸಹಜ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಶಕ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.

''ಓಂ ಗುಹಾಂ ಪ್ರವಿಷ್ಟೌ ಆತ್ಮಾನೌ ಹಿ ತದ್ದರ್ಶನಾತ್ ಓಂ''

ನಮ್ಮ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಜೀವ-ಪರಮಾತ್ಮರೆಂಬ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಗಳನ್ನು ಎರಡು ಎಂಬುದಾಗಿ, ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಭಗವಂತನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾಕಡೆ ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಲ್ಲ; ಭಗವಂತನ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನನ್ನೂ,

ಸಮಾನವಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ದ್ವಿವಚನದಿಂದ ಎರಡೆಂದು ಹೇಳಿ, ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕವಚನದಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅಚಿಂತ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನೇಕರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಒಬ್ಬರು, ಇಬ್ಬರು ಎಂಬ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತನ ಎರಡು ರೂಪಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದು.

''ಓಂ ಅಂತರ ಉಪಪತ್ತೇಃ ಓಂ''

ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಭಗವಂತನ ಬದಲು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಯಾಮಕರನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಜೀವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಮಗಿಲ್ಲದ ಅಧಿಕಾರವು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅವರೂ ಜೀವರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕರನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅವರಿಗೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನೆಂಬುದಾಗಿ ಈ ಯಜಮಾನರ ಯಾದಿ ದೀರ್ಘವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾರ್ವಭೌಮ-ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಅವನ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಯಾರು ನಿಯಾಮಕರು? ಯಾರು ಅವರ ಅಧೀನರು? ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾರೂ ಯಾರ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ, ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅನಾಯಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸರಕಾರವಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಶಾಸನದಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಧಿಕಾರಿಗಳು, ಕೆಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಜಿಲ್ಲಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂತಮಟ್ಟದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಏರ್ಪಾಡುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಯಾವ ಏರ್ಪಾಡುಗಳೂ ಆಗಲಾರವು. ಅದರಂತೆ, ಭಗವಂತನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು, ಅವರ ಕೆಳಗಿನ ದೇವತೆಗಳು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಸ್ವತಂತ್ರನೂ, ಸರ್ವವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನೂ ಆದ ಭಗವಂತನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಗ್ನಿಯಾಗಲೀ, ಇಂದ್ರನಾಗಲೀ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ಯಾರನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾರನು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಇರಲಾರನು. ಅಂತಹ ಭಗವಂತನನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಆತನೇ ನಮ್ಮ

ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ ಅಮೃತ-ಅಭಯ ಮುಂತಾದ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಾಗ ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂದು ಯಾಕೆ ಹಠ ಹಿಡಿಯಬೇಕು? ಆದುದರಿಂದ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಮಿಯೆಂದು ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅವನು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಆಟವಾಡಿಕೊಂಡೇ ಆರಾಮವಾಗಿ, ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಯಾವ ಕ್ಲೇಶವಿಲ್ಲದೇ ಲೀಲಾರೂಪವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಮಗೆ ನಂಬುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಈ ವಿಶಾಲವಾದ ವಿಶ್ವದ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪ ಉದ್ವೇಗಗಳು (Tension)ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಹತೋಟಿ ತಪ್ಪುವಾಗ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಸ್ತಿಮಿತ-ಶಾಂತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆಟದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂದು ನಮಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ದೇವರಿಗೆ ಇದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯ. ನಮಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ನಿಯಂತ್ರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅಂಕೆ ಮೀರಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು . ಹೀಗಾಗಿ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗಲಿಬಿಲಿಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನದು ಈ ತೆರನಾದ ಅರ್ಧಂಬರ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಎಲ್ಲರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಾಹ್ಯ-ಆಂತರಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವನ ಅಂಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ನಿರಂತರವೂ ಎಲ್ಲದರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಜಗತ್ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಉದ್ವೇಗ ಗಲಿಬಿಲಿಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಅಭಾವಧರ್ಮಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿವೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯನಲ್ಲ. ಜ್ಞೇಯನಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪರಿಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕರೂಪಗಳೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಮಗೆ ಬೇಡವಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಭಗವಂತನ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಅವನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ

ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಈ ದುರ್ಗುಣಗಳ ಅಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಅಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾವವಸ್ತುವೂ ಆಗಬಹುದು. ಅಭಾವ ವಸ್ತುವೂ ಆಗಬಹುದು. ವಸ್ತುವು ಮೊದಲು ತೋರುವಾಗ 'ಇಲ್ಲ ಅಲ್ಲ'ವೆಂಬುದಾಗಿ, ನಿಷೇಧ ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿದಾಗ ಅದು ಅಭಾವವಾದರೆ, ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರದೇ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಅದು ಭಾವವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಇದೆರಡೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇವನಿಗೆ ದೋಷವಿಲ್ಲ, ದೋಷದ ಅಭಾವವಿದೆಯೆನ್ನುವಾಗ ಇದು ಅಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ದೋಷವಿಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ದೋಷಾಭಾವವೇ ಗುಣವೆನಿಸಿ ಅದು ಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಶಬ್ದವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಇವೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ನೀರು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ನೀರಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ನೀರಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ನೀರಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾವವಸ್ತುವಾದ ನೀರು ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಾವವೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಭಾವವೂ ಅಭಾವವೂ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ, ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ತನ್ನದೇ ಅಭಾವವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನೀರನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತೆ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾರೆವು. ತನ್ನ ಭೇದವು ಎಂದಿಗೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಾವಧರ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಸಂಗತಿ ವಿರೋಧಗಳಿಲ್ಲ,

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅಭಾವಗಳಿವೆ. ನಾನು ದೇವರಲ್ಲ, ದೇವರು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ, ಮಡಿಕೆಯು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲ, ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಭೇದ ಅಥವಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣ, ದೋಷಯುಕ್ತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಇರುವ ಈ ಭೇದವು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನೂ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎರಡೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಇನ್ನೊಂದುರೀತಿಯ ಅಭಾವವಿದೆ. 'ದೇವರಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲ, ಮಡಿಕೆಯು ಧ್ವಂಸಗೊಂಡಿದೆ. ಇವನಿಗಿನ್ನೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದಿಲ್ಲ, ಈ ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ, ಪ್ರಾಗಭಾವಗಳೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಭಾವಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ದುಃಖ, ದೋಷ, ದುರ್ಗುಣಗಳ ಅಭಾವವಿದೆ. ಇದು ಭಗವಂತನ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಕೋಲು ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ, ಭೇದದ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಅಭಾವಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ದೋಷದುರ್ಗುಣಗಳು ದೇವರಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಅಭಾವ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ-ಪುಸ್ತಕಗಳಿರುವಂತೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಾವಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ, ಈ ದೋಷಗಳ ಅಭಾವ=ನಿರ್ದೋಷತ್ವ ಭಗವಂತನ ಧರ್ಮವಾಗದಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಭಗವಂತನ ಸಹಜ ಧರ್ಮವೂ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೆ. ಅಂತೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅಭಾವಗುಣಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಯಾವ ಚ್ಯುತಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಎರಡನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಗುಣವಾಚಕಗಳಾದ ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕವಾಗಿ ರೂಢನಾಮವೆನಿಸಿದ ''ವೈಶ್ವಾನರ'' ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೊನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಒಂದು ನಾಮವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಗುಣವಾಚಕ ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವೂ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ನೆರವೇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಈ ಅಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ, ರೂಢನಾಮಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಮೊದಲನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಒಳಗೆ ಇರುವವನು ''ಅಂತಸ್ಥ''ವೆಂಬ ಗುಣವಾಚಕಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ, ವರುಣ, ತ್ವಷ್ಟೃ, ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ನಾಮಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು

ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಹಾರಕರ್ತೃ. ಎಲ್ಲರ ಹೃದಯದಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ನಿಯಮನ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಅಜ್ಞೇಯನೂ ಅಪರಿಮಿತನೂ ಭೌತಿಕಗುಣರಹಿತನೂ ಆಗಿರುವನೆಂಬ ಏಳು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಈ ಪಾದದ ಏಳು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ದ್ವಿತೀಯಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು.

ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ತೃತೀಯಪಾದ

ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕಗಳಾದ ನಾಮ ಶಬ್ದಗಳೆಂದೂ; ಗುಣವಾಚಕಗಳಾದ ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ''ಅನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧ''ಗಳಾದ ನಾಮಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಎರಡನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಉಭಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗಳೆನಿಸಿದ ನಾಮಶಬ್ದ ಗಳನ್ನೂ, ಯೌಗಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನತ್ವ (ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಆಧಾರತ್ವ) ಭೂಮತ್ವ (ಸಕಲಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣತ್ವ) ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಅಕ್ಷರ (ಯಾವ ನಾಶಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗದವ) ಮುಂತಾದ ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಈ ಪಾದವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಷರಾಧಿಕರಣ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ''ಅಸ್ಥೂಲ, ಅನಣು'' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಸ್ಥೂಲವೂ ಅಲ್ಲ; ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರಲಾರದು. ಭಗವಂತನು ಅಣುವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಹತ್ತೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಈ ವಿರುದ್ಧವಾದ

ಅಣುತ್ತ್ವ-ಮಹತ್ತ್ವಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು, ಉಷ್ಣವೂ ಶೀತವೂ, ಆಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಅಣುವೂ ಮಹತ್ತೂ ಆಗಿರಲಾರದೆನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪವು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂತಹ ಅಚಿಂತ್ಯ-ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಇದೆ. ವೇದ-ಪುರಾಣಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿಚಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲರೂಪವನ್ನು ಕಂಡ ಯಶೋದೆಗೆ ಅವನ ಪುಟ್ಟ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ದರ್ಶನವೇ ಆಗಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಅಣು ಮತ್ತು ಮಹತ್ ಎರಡೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಆಧಾರ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗಿಲ್ಲದ ಎಷ್ಟೋ ಧರ್ಮಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದು ಕಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಾ ಒಂದೆರಡು ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ, ಭಗವಂತನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೇ? ನಮಗೆ ಭೌತಿಕಶರೀರವಿದ್ದರೂ ದೇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಶರೀರವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಅಣುತ್ವ-ಮಹತ್ತ್ವಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾಕಿರಬಾರದು?

ಭಗವಂತನು ಸ್ಥೂಲವೂ ಅಲ್ಲ; ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಯಾವ ಪರಿಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಭೌತಿಕ ರೂಪ ಪರಿಮಾಣಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಪ್ರಾಕೃತ ದಿವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಎರಡೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಬೇಕು.

ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ವೇದವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರ

ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ದೇವತೆಗಳು ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಪಡೆಯುವ ಫಲವೇನು? ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ಅವರು ತಿಳಿಯುವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ಮತ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೈಮಿನಿಯ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆಂದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರು

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವೇದವ್ಯಾಸರ ಶಿಷ್ಯರೇ ಆಗಿರುವ ಜೈಮಿನಿ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದರೆಂದು ನಮಗೆ ಆತಂಕ ವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ವಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೌತಿಕ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳು ವೇದೋಕ್ತ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದ ದೇವತೆಗಳು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಹಜ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ವಿಶೇಷ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಭಗವಂತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ಭಗವಂತನ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ವೇದಗಳಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ವೇದವ್ಯಾಸರ ಭಾವವಾಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕಫಲಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಜೈಮಿನಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಾದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ತೃತೀಯಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು.

ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ಚತುರ್ಥಪಾದ

ದುಃಖಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಹೇಗೆ?

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗುಣ ಧರ್ಮಗಳು ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿರತಿಶಯವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಭಗವಂತನೇ ಸರ್ವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುದಾದರೂ ದೋಷ- ದುರ್ಗುಣ ಗಳಿರಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇವುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ದುಷ್ಟ, ದುಃಖಿ, ದೀನ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲಾರೆವು. ಆ ಪದಗಳು ತಿಳಿಸುವ ದೋಷಗಳು ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆ ಪದಗಳು ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಣವಿಲ್ಲದ ಕಡು ಬಡವನನ್ನು ಧನಿಕನೆಂದು

ಕರೆಯುವುದಿದೆಯೇ? ಆದುದರಿಂದ ಭಗವಂತ ಸರ್ವ ಶಬ್ದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಈ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಪದವು ಬೋಧಿಸುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಿವೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪದವು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಆ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ಒಡೆಯನನ್ನೂ ಆ ಪದವು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲದು. ರಾಜನಾಗಲೀ, ಸೇನಾಪತಿಯಾಗಲೀ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಭಾಗವಹಿಸದಿದ್ದರೂ ಸೈನಿಕರು ವಿಜಯಗಳಿಸಿದಾಗ ಆ ರಾಜ, ಸೇನಾಧಿಪತಿಗಳೇ ವಿಜಯಿಗಳಾದರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೇ ಆ ವಿಜಯದ ಒಡೆಯರು. ಶ್ರೀಮಂತನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಣವಿಲ್ಲದೆ ಅವನ ತಿಜೋರಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಯಜಮಾನನಾದ ಅವನನ್ನೇ ಶ್ರೀಮಂತನೆಂದೂ, ಧನಿಕನೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಗುಣ, ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೆ ಅವನೇ ನಿಯಾಮಕನಾದುದರಿಂದ ದೋಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪದಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲವು. ನಮಗೆ ಇವು ಕೆಟ್ಟ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಗುಣವಾಚಕಗಳೇ ಆಗುವವು. ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಂತೂ ಅವನ ಅತಿಶಯಿತ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

ದುಃಖ-ದುರ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಾದರೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜನರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ, ಶಿಕ್ಷಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ದುಃಖ-ಮೃತ್ಯುಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ರಾಜನೂ ಈ ಬಂಧನ, ದುಃಖ, ಮರಣಗಳಿಗೆ ಒಡೆಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ದುಃಖಿ, ಬಂಧಿತ, ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಯಾಕೆ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ?

ದುಃಖಬಂಧನಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾದುದರಿಂದ ರಾಜನಿಗೂ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಸಲ್ಲುವುದೇನೋ ನಿಜವೇ. ಆದರೂ, ರಾಜನಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಭ್ರಾಮಕಗಳಾಗಿ ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲವು. ರಾಜನನ್ನು ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆದಾಗ ಜನರಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರದ ಭಾವನೆಗಳುಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜನರ ಬಂಧನ, ಮರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದೇ ಅಥವಾ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ದುಃಖ ಬಂಧನಗಳು ಸಂಭವಿಸಿಯೇ ಎಂಬ

ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿದೆ. ದೋಷ ದುರ್ಗುಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಾಗದಂತೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ದೋಷ-ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಕರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ದೋಷದೂರನಾದ ಅವನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಸಂಶಯವೇ ಬರಲಾರದು. ಕೆಟ್ಟ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವನು ಯಜಮಾನನೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ತೋರಬಹುದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅಪಾರ್ಥವುಂಟಾಗುವ ಭಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೋಷ ವಾಚಕವೆನಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ದೋಷದೂರನಾದ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಗುಣವಾಚಕಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯ-ವಿಪರೀತ ಭಾವನೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗಲಾರವು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ''ಬಹುಭೋಜಿ'' ಎಂದು ಕರೆದರೆ, ತುಂಬಾ ತಿನ್ನುವವ ಹೊಟ್ಟೆಬಾಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ದೋಷದ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ನುಂಗುವ ಸರ್ವಸಂಹಾರಕನೆಂಬ ಮಹಾಶಕ್ತಿಯೇ ಎಂದು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.

ಶಬ್ದ ಪ್ರಭೇದಗಳು

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಂತೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೆ, ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ವಿಷ್ಣು ಸಹಸ್ರನಾಮ ಸ್ತೋತ್ರದಂತೆ ಭಗವಂತನ ನಾಮಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ದೇವರ ಹೊರತು, ಇತರ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅವು ಹೇಳಲಾರವು. ವೇದದಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಯಾವ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೂ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ರಾಜನು ತಾನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಚಿನ್ನವಾಗಬೇಕೆಂದು ದೇವರಿಂದ ವರವನ್ನು ಪಡೆದನಂತೆ. ಅವನು ಮುಟ್ಟಿದ ಮೇಜು, ನೆಲ, ತಟ್ಟೆ ಎಲ್ಲಾ ಚಿನ್ನವಾದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. ಹಸಿವೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸಲು

ಅವನು ಮುಟ್ಟಿದ ಭಕ್ಷ್ಯ-ಭೋಜ್ಯಗಳೂ ಚಿನ್ನವಾದಾಗ ಊಟಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಗಾಬರಿಗೊಂಡನು. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವಳೂ ಚಿನ್ನವಾದಾಗಲಂತೂ ಪೂರ್ಣ ಸಂಭ್ರಾಂತನಾದನು. ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗ ನಮಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗ ಬಹುದಾದರೂ, ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಲೋಪವಾಗುವುದಲ್ಲದೇ ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಸಂಚಕಾರ ವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸರ್ವಶಬ್ದ ಸಮನ್ವಯವು ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವೆನ್ನುವ ಪ್ರಬಲ ಆಕ್ಷೇಪವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮನ್ವಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಉಂಟಾದ ಆಕ್ಷೇಪವಿದು. ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ''ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ ಜ್ಯೋತಿಷಾ ಯಜೇತ'' ಈ ವಾಕ್ಯವು ವಸಂತಮಾಸದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಗಳೂ ಭಗವಂತನ ವಿಭಿನ್ನಗುಣಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಅವನ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಸ್ವಾಹಾ, ವಷಟ್ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯೋಗ ಮತ್ತು ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿಯೆನ್ನುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರತಿಶಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಮಹಾಯೋಗಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂದ್ರ, ಪ್ರಾಣ, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಇಂದ್ರ-ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಐಶ್ವರ್ಯ-ಅಗ್ನಿ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವ ಜಗತ್‌ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅತಿಶಯ

ಯುತವಾಗಿ ಇದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಹುಬಾರಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯೋಗ ವಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯಯುತವಾಗಿ ಇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದ ದಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದ್ದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಮಹಾಯೋಗ ರೂಢಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷ್ಣು ನಾರಾಯಣ, ಹರಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಮಹಾಯೋಗ ಮತ್ತು ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿಗಳನ್ನು ಪರಮ-ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯದಾದ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗ, ರೂಢಿ, ಯೋಗ ರೂಢಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ಈ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಗಳು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಣೆದರೆ ಅದನ್ನು ಯೋಗವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಂಭವನ್ನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕುಂಭಕಾರ ಶಬ್ದವನ್ನೂ, ಚಿನ್ನದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಣಕಾರ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಅದು ಯೋಗವೃತ್ತಿಯ ಶಬ್ದವಾಗುವುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಢಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರ, ಕಲಶ, ಪುಷ್ಪ, ಪುಸ್ತಕ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ರೂಢ ಶಬ್ದಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥ, ಹಾಗೂ ವಿಪುಲವಾದ ಪ್ರಯೋಗ ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿದಾಗ ಯೋಗರೂಢಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ಇಂದ್ರದೇವರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಂದ್ರಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದೇವೇಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಯೋಗರೂಢಿಯಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪಂಕಜ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ' ಎಂಬ ಅವಯವಾರ್ಥವು ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಮಲದಲ್ಲಿ ವಿಪುಲ ಪ್ರಯೋಗವು ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪಂಕಜ ಶಬ್ದವು ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಯೋಗರೂಢ. ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇಂದ್ರಾದಿದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗರೂಢಿಗಳೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳಬಲ್ಲವು. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ

ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಬಹುದು. ಇಂದ್ರನು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲು ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿದ್ದರೆ ದೇವೇಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಿಮೆಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರದೇವರಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಯಾವುದೇ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ ಶಬ್ದವು ದೇವೇಂದ್ರನನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಹಾಯೋಗ, ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿ, ಯೋಗರೂಢಿ, ಯೋಗ, ರೂಢಿಗಳು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದುಂಟು. ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಗೌಣವೃತ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ ಅದು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಗಾತೀರದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿದೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿದೆಯೆಂದು ಈ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಗೌಣಿ ವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನು ಪಶುವಿನಂತೆ ಹುಂಬನಾಗಿದ್ದರೆ, ಪಶುವಿನಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟಕರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನನ್ನು ಪಶುವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಪಶುವಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ವೀರ ಪುರುಷನನ್ನು ಈ ಊರಿನ ಹುಲಿಯೆಂದೇ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹುಲಿಯಂತೆ ಇದ್ದಾನೆಂದೇ ಇದರ ಅರ್ಥ. ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಗೌಣ ಇವೆರಡೂ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಅಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟು ಏಳು ವಿಧದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಅಂತೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ವೇದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಮನ್ವಯಗಳಿವೆ.

(1) ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಗಳು ಧರ್ಮ, ದೇವತೆ, ಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಗವಂತನನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದು ಪದ, ಅಕ್ಷರಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಇದನ್ನು ಪದಸಮನ್ವಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

(2) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ, ವರುಣ ಮುಂತಾದ ಒಂದೊಂದು ಪದಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಇಡೀ ವಾಕ್ಯವು ಭಗವಂತನ ಗುಣವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುವುದು. ಇದನ್ನು ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

(3) ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಅದೇ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಗುರಿ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಅದರ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣ ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಅಲ್ಪವಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಫಲ ನೀಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣದಿಂದ ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದೇ ಈ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶ ವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಕೊನೆಗೆ ಭಗವಂತನ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಡೆಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಂತತಃ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಂತಾಗುವುದು. ಇದೂ ಸಮನ್ವಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಭಗವಂತನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ? ಹಕ್ಕಿಗಳ ಕಲರವ, ಸಮುದ್ರದ ಘೋಷ, ಮಗುವಿನ ಗೆಜ್ಜೆಯ ನಿನಾದ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಾನಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಈ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಾದವು ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಶಬ್ದ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ನಾಮಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗಳಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ದೋಷವಾಚಕಗಳಾದ ದುಃಖಿ, ಬಂಧಿತ, ನೀಚ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಭಗವಂತನ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಗೊಳಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯಿಂದ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಭಗವಂತನೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

''ಓಂ ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾದೃಷ್ಟಾಂತಾನುಪರೋಧಾತ್ ಓಂ''

ಭಾಸ್ಕರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ

ತಾತ್ವಿಕಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅಧಿಕರಣ ವಿದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಬಟ್ಟೆಗೆ ಹತ್ತಿ ನೂಲು ಮುಂತಾದ ಮೂಲ ವಸ್ತುವು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಟ್ಟೆ ನೇಯುವ ನೇಕಾರನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನು. ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅದರಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲವಸ್ತುವು ಜಡ ಪ್ರಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಜಡದ್ರವ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವ ವಿಶ್ವಕರ್ತನಾದ ಭಗವಂತನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂಬುದು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಭಾಸ್ಕರರು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮೂಲ ವಸ್ತುವೂ ಕರ್ತೃವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಒಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇವೆರಡೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಇವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರರ ವಾದವು ಹೀಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಉದ್ದಾಲಕರು ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಜಗತ್ತೂ ವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೆಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಕಾರ್ಯವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣೇ ಮಡಿಕೆಯಾಗಿ, ಚಿನ್ನವೇ ವಿವಿಧ ಆಭರಣಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮೂಲತಃ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಚಿನ್ನವು ಆಭರಣವಾಗಿ ಬದಲಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿರುವನು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ. ಆತನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವನೇ ವಿಶ್ವದ ಕರ್ತನಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೂ ಆಗಿರುವನು. ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಇವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವೇದೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಗೆ ಈ ವಾದವು ಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಕೃತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅವ್ಯಾಕೃತ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿ. ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳಿಯದ, ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ, ಬಲಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ನೂರಾರು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಭಗವಂತನು ಈ ಜಡಪ್ರಪಂಚ ವಾಗಿ ವಿಕೃತಗೊಳ್ಳುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಿವೆ. ವಸ್ತುವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಅದರ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಕೃತಿ. ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಲಿನ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ರೂಪ, ರಸಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಹಣ್ಣು ನಾಶವಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಣ್ಣ ರುಚಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಅದು ಹಿಂದಿನ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ವಿಕೃತಿ. ಚಿನ್ನದ ಬಳೆಯನ್ನು ಚಿನ್ನದ ಸರವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಬಳೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ಬಳೆಯಾಗಿರುವಾಗಲೂ ಸರವಾಗಿರುವಾಗಲೂ ಚಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಣ್ಣಿನ ರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾದಾಗ ಪುನಃ ಅದು ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿನ್ನದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದರೂ ಅದು ತನ್ನ ಮೊದಲ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ವಸ್ತುವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರು, ಆಕೃತಿ, ಗುಣ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸವಸ್ತುವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಒಂದು ವಿಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವಾಗ ಇಂತಹ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಿಕಾರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಈ ವಿಕೃತಿಯೂ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಲಿಗೆ ಹೆಪ್ಪು ಹಾಕಿದ ಕೆಲ ಕಾಲಾನಂತರವೇ ಅದು ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣ್ಣಿನ ರೂಪರಸಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಗಳಿಗೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಲಾರವು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳಲು ಅಂತಹ ಕಾರಣವೇನು? ವಿಶ್ವದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದನು. ಅವನಲ್ಲೂ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು? ಬ್ರಹ್ಮನು ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದಾದ ಪರತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗದೇ

ತಾನೇ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಣಾಮ ಗೊಂಡಿರಬಹುದೇ? ಇದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾಸ್ಕರರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಈ ದುಃಖಮಯ ಕಶ್ಮಲಪೂರ್ಣ ಜಡ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಯಾವ ವಿಚಾರಶೀಲನೂ ಯಾವ ಒತ್ತಡವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತನಗೆ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಲಾರನು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಚಿದಾನಂದಮಯನೂ ಆದ ಭಗವಂತನು ಅನರ್ಥರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಗೊಳ್ಳಲು ಯಾಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೇ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಚಿನ್ನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಭರಣಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಮಯ ಚೈತನ್ಯರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ? ಚಿನ್ನವು ಯಾವ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದರೂ ಅದನ್ನು ಚಿನ್ನವೆಂದೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ನಮಗೆ ಚಿದಾನಂದಮಯವಾಗಿ ಯಾಕೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ? ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಜಡವಾದ ಈ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು? ಹಾಲು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮೊಸರಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ತಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಹಾಲು ಮೊಸರಾದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಇರುತ್ತದೆಯೇ? ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಬೇಕು? ಯಾರನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕು? ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಧ್ಯಾನ, ಸಾಧನೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥ ಶೂನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಲು ಮೊಸರಾದಾಗ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊಸರು ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹಾಲು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಭಾಸ್ಕರರೂ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ವಾಸ್ತವವಾದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದರೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜಗತ್ತು ಇವೆರಡು ನಮಗೆ ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ

ಆಗಿದೆ. ಜಡವಾದ ವಸ್ತುವು ಚೇತನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳದು. ಚೇತನವು ಜಡವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿದ್ದನ್ನೂ ನಾವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದೇ ವಿಶ್ವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಎಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆ?

ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಭಾಗವು ಚಿನ್ಮಯವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೆ. ಇದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತೃವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜಗತ್ತು ಎರಡನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆ ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಭಾಸ್ಕರರು, ಇಷ್ಟರವರೆಗಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆಯೇ? ಅಥವಾ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ? ಎಂದು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿರುವ ಭಾಗವೂ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳದ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಭಾಗಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಚೇತನ ವಸ್ತುವು ವಿಶ್ವದ ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅಂತೂ ವಿಶ್ವದ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಭಾಸ್ಕರರು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಣ್ಣಿನ ರಾಶಿಯಿಂದ ಮಡಿಕೆಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಉಪಾದಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಕಡೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ವಸ್ತು. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡುದೆಂದು ಭಾಸ್ಕರರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸೋಣ. ಮಣ್ಣಿನ ಒಂದು ರಾಶಿಯಿಂದ ಮಡಿಕೆಯುಂಟಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಮಣ್ಣೆಲ್ಲಾ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಡಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನ ಆ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಮಡಿಕೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣಿನ ರಾಶಿಯಿಂದ ಒಂದು ಭಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು

ಮಡಿಕೆಯಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆ. ಪೂರ್ಣ ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾಯಿತು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಎಂಬುದೇ ಈ ಎರಡು ವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ. ಮಣ್ಣಿನ ರಾಶಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಮಡಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಣ್ಣೇ ಮಡಿಕೆಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಲು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮೊಸರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಾಗ ಹಾಲೇ ಮೊಸರಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಲ್ಲದೆ ಹಾಲಿನಿಂದ ಮೊಸರಾಯಿತೆಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಮಣ್ಣಿನ ರಾಶಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಮಣ್ಣು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಡಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದ ಮಣ್ಣಿನ ಭಾಗವು ತನ್ನಿಂದ ಮಡಕೆಯು ವಿಭಜನೆಗೊಳ್ಳಲು ಅವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಡಕೆಗೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಮರದಿಂದ ಹಣ್ಣು ಉದುರಿತೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇದು ವಿಭಜನೆಗೆ ಅವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮಣ್ಣಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಉಳಿದ ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾಯಿತೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯಾಯಿತೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಈ ಎರಡೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸರಿಯೇ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಾಗ ಮಡಿಕೆಗೆ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವು ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ರಾಶಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳಲು ಅವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಪಾದಾನವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವು ಉಪಾದಾನವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಪಾದಾನ ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನಗಳೆರಡೂ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿವೆ.

ಅದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಅದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಜಡ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಭಾಗವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳಲು ಅವಧಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಪಾದಾನವಾದರೆ ಪರಿಣತಗೊಂಡ ಭಾಗವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾದ ಉಪಾದಾನ ವಸ್ತು. ಅದೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿದೆ. ಉಳಿದ ಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಸ್ಥಾನವೇನು? ಅವನಿಂದ ಜಗತ್ತು

ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆನ್ನುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೆಲೆಸಿ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆತನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವನು. ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ತಂದೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ತಂದೆಯ ಶರೀರದಿಂದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ತುಣುಕು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು, ಮಗುವಿನ ದೇಹವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿ ತಂದೆಯು ಮಗುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ದೇಹದ ಭಾಗವಾದ ವೀರ್ಯವು ಮಗುವಿನ ಶರೀರದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಉಪಾದಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳಲು ಅವಧಿಯಾದ ತಂದೆಯ ಶರೀರವು ಅಪಾದಾನವಾಗಿದೆ. ವೀರ್ಯದ ಅಧಿಷ್ಠಾತನಾದ ತಂದೆಯು ಮಗುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಸಿಡಿದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಭಾಗವು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಧಿಷ್ಠಾತನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ತಂದೆ ಅಥವಾ ತಾಯಿಯೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಪರಮಾತ್ಮ. ಜೇಡರ ಹುಳುವು ತನ್ನ ಶರೀರದ ಒಂದು ಭಾಗದಿಂದ ಬಲೆಯನ್ನು ಹೆಣೆಯುವಂತೆ ಭಗವಂತನೂ ತನ್ನ ಶರೀರದಂತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸರಿಯೇ ಆಗಿವೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ''ಸಚ್ಚತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್'' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ''ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈ ಮೂರ್ತ ಅಮೂರ್ತ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡನು'' ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ''ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದ ನಂತರ ಅವನು ಜಗತ್ತೇ ಆದನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ? ಹಾಗಾದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಗೂಢಾರ್ಥವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಭಗವಂತನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರೂ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭಗವಂತನು ಅದರ ಒಳಗೆ

ನೆಲೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಒಳಗೆ ಇದ್ದು ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಚೋದಕನಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ''ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನುಪ್ರಾವಿಶತ್'' ಭಗವಂತನು ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಾತ್ರೆಯೊಳಗಿನ ನೀರಿನಂತೆ ಅದೇ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟನಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನೇ ಆವಾವ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದನೆಂದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂತೂ ವಿಶ್ವದ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವೂ ವಿಶ್ವದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನಾದ ಕರ್ತೃವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವಿಚಾರ ಮಂಥನದ ಸಾರಾಂಶವಾಗಿದೆ.

ಅದ್ವೈತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮೂಲವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಸ್ಕರರಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ವಿಕಾರಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ ರೂಪಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಾಗಿ ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗುವನು, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ತಿಳಿದಂತೆ, ಮುಂತಾದ ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೇನು? ಅದ್ವೈತ ವಾದಿಗಳು ಭಾಸ್ಕರರಂತೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಅಗತ್ಯ. ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಎದುರಿಗೆ ಹಗ್ಗವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಹಾವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಹೆದರುತ್ತೇವೆ. ಝುಗಝುಗನೇ ಹೊಳೆಯುವ ಚಿಪ್ಪಿನಂತಹ ವಸ್ತುವು ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಬೇಕು. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅವನನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಜ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿದಂತೆ, ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಈ ಭ್ರಮೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೆ? ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು

ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ಪರಿಶುದ್ಧ, ಚೈತನ್ಯಮಯ, ಸರ್ವಜ್ಞ ಮುಂತಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅವನ ವರ್ಣನೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಿ ಏಟು. ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೂಲತಃ ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೇ?

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಲು ದೇಹ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಗತ್ಯ. ದೇಹ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಗಾಢ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ಭ್ರಾಂತಿ ಯುಂಟಾಗಲು ದೇಹ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇಕೇಬೇಕು. ದೇಹವು ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳು, ದೇಹ ಪೋಷಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವೈಷಯಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳಲು ಅದರಷ್ಟೇ ವಿಶಾಲವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವು ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಒದಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ನಾವು ತಿಳಿದಂತೆಯೆಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಗರದ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಇಡೀ ನಗರವನ್ನೇ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಗರದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು, ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿ ಇಡೀ ನಗರದ ಸಂದರ್ಶನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಹಣ್ಣಿನ ರಸ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಿಪ್ಪೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರೂ ಇಡೀ ಹಣ್ಣನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಸಾರಭಾಗವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ತಿಳಿದಂತೆಯೆಂಬುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕೃತಿಯೆಂದಾಗಲೀ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ದೊಡ್ಡ ಅಪಚಾರವೇ ಆಗುವುದು.

ಜಗತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತನು ಮತ್ತು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎರಡೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಶಂಕರ ಮತ್ತು ಭಾಸ್ಕರರಂತೆ ಹೇಳಿದರೂ, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಯೆಂದಾಗಲೀ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾತನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಗೌಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಕರೆಯುವ ಹುಚ್ಚು ಹಂಬಲವೇಕೆ? ಶರೀರವು ಉಪಾದಾನ ವಸ್ತುವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಉಪಾದಾನ ಅಥವಾ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಿಯಾದ ಜೀವನನ್ನು ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಕರೆಯುವುದು ಲೋಕ ರೂಢಿ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಶರೀರವಾಗಿರುವ ಭಗವಂತನನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಕರ್ತನೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಅವನೂ ಉಪಾದಾನ ವಸ್ತುವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯಾಸವೇಕೆ?

ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಮರ್ಶೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಹೊರಟಿದೆ. ಜಗತ್‌ಕಾರಣವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆನ್ನುವ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಶಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ವೇದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜಡವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಶರೀರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಜಡವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ಅದು ಕರೆದಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಒಪ್ಪದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ

ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣನು. ಆತನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಕಾರಣನಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಭಗವಂತನನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯಾಸ ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಅಂತೂ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಿಸಿ ಅವನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯ ಮುಗಿಯಿತು.

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಮಂಗಳ ಪದ್ಯಗಳು

ಶ್ರಿಯಃ ಪತ್ಯೇ ನಿತ್ಯಾಗಣಿತಗುಣಮಾಣಿಕ್ಯವಿಶದ-
ಪ್ರಭಾಜಾಲೋಲ್ಲಾಸೋಪಹತಸಕಲಾವದ್ಯತಮಸೇ ।
ಜಗಜ್ಜನ್ಮ-ಸ್ಥೇಮ-ಪ್ರಲಯ-ರಚನಾಶೀಲವಪುಷೇ
ನಮೋಽಶೇಷಾಮ್ನಾಯ-ಸ್ಮೃತಿಹೃದಯದೀಪ್ತಾಯ ಹರಯೇ ॥ 1 ॥

ಯೇನ ಪ್ರಾದುರಭಾವಿ ಭೂಮಿವಲಯೇ ವ್ಯಸ್ತಾರಿ ಗೋಸಂತತಿಃ
ಪ್ರಾಬೋಧಿ ಶ್ರುತಿಪಂಕಜಂ ಕರುಣಯಾ ಪ್ರಾಕಾಶಿ ತತ್ತ್ವಂ ಪರಮ್ ।
ಧ್ವಾಂತಂ ಧ್ವಂಸಮನಾಯಿ ಸಾಧುನಿಕರಶ್ಚಾಕಾರಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗಗ-
ಸ್ತೇನ ವ್ಯಾಸದಿವಾಕರೇಣ ಸತತಂ ಮಾ ತ್ಯಾಜಿ ಮೇ ಮಾನಸಮ್ ॥ 2 ॥

ವ್ಯಾಪ್ತಿರ್ಯಸ್ಯ ನಿಜೇ ನಿಜೇನ ಮಹಸಾ ಪಕ್ಷೇ ಸಪಕ್ಷೇ ಸ್ಥಿತಿಃ
ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಶ್ಚ ವಿಪಕ್ಷತೋಽಥ ವಿಷಯೇ ಸಕ್ತಿರ್ನ ವೈ ಬಾಧಿತೇ ।
ನೈವಾಸ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿರತುಲಂ ಶುದ್ಧಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ಸ ಮೇ
ಭೂಯಾತ್ತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯಾಯ ಭಗವಾನಾನಂದತೀರ್ಥೋ ಮುನಿಃ ॥3॥

ಭವತಿ ಯದನುಭಾವಾದೇಡಮೂಕೋಽಪಿ ವಾಗ್ಮೀ
ಜಡಮತಿರಪಿ ಜಂತುರ್ಜಾಯತೇ ಪ್ರಾಜ್ಞಮೌಲಿಃ ।
ಸಕಲವಚನಚೇತೋದೇವತಾ ಭಾರತೀ ಸಾ
ಮಮ ವಚಸಿ ನಿಧತ್ತಾಂ ಸನ್ನಿಧಿಂ ಮಾನಸೇ ಚ ॥ 4 ॥

ರಮಾನಿವಾಸೋಚಿತವಾಸಭೂಮಿಃ
ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಲಿಜನ್ಮಭೂಮಿಃ ।
ವೈರಾಗ್ಯಭಾಗ್ಯೋ ಮಮ ಪದ್ಮನಾಭ-
ತೀರ್ಥಾಮೃತಾಬ್ಧಿರ್ಭವತಾದ್ವಿಭೂತ್ಯೈ ॥ 5 ॥

ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ್ ಪ್ರತಿವಾದಿಮದಚ್ಛಿದಃ ।
ಶ್ರೀಮದಕ್ಷೋಭ್ಯತೀರ್ಥಾಖ್ಯಾನುಪತಿಷ್ಠೇ ಗುರೂನ್ ಮಮ ॥ 6 ॥

ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಾರ್ಯಸನ್ಮನಃಸರಸೀಭುವಿ ।
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನನಲಿನೇ ಚಂಚರೀಕತಿ ಮೇ ಮನಃ ॥ 7 ॥

ನ ಶಬ್ದಾಬ್ಧೌ ಗಾಢಾಃ ನ ಚ ನಿಗಮಚರ್ಚಾಸು ಚತುರಾಃ
ನ ಚ ನ್ಯಾಯೇ ಪ್ರೌಢಾಃ ನ ಚ ವಿದಿತವೇದ್ಯಾ ಅಪಿ ವಯಮ್ ।
ಪರಂ ಶ್ರೀಮತ್ಪೂರ್ಣಪ್ರಮತಿಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸರಣಿಂ
ಪ್ರಪನ್ನಾ ಮಾನ್ಯಾಃ ಸ್ಮಃ ಕಿಮಪಿ ಚ ವದಂತೋಽಪಿ ಮಹತಾಮ್ ॥ 8 ॥



ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತ
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

॥ ಓಂ ॥ ನಾರಾಯಣಂ ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣಗುಣೈಕದೇಹಂ
ನಿರ್ದೋಷಮಾಪ್ಯತಮಮಪ್ಯಖಿಲೈಃ ಸುವಾಕ್ಯೈಃ ।
ಅಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿದಮಶೇಷವಿಶೇಷತೋಽಪಿ
ವಂದ್ಯಂ ಸದಾ ಪ್ರಿಯತಮಂ ಮಮ ಸನ್ನಮಾಮಿ ॥ 1 ॥

ತಮೇವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಭವಂ ಪ್ರಣಮ್ಯ
ಜಗದ್ಗುರೂಣಾಂ ಗುರುಮಂಜಸೈವ ।
ವಿಶೇಷತೋ ಮೇ, ಪರಮಾಖ್ಯ-
ವಿದ್ಯಾವ್ಯಾಖ್ಯಾಂ ಕರೋಮ್ಯನ್ವಪಿ ಚಾಹಮೇವ ॥ 2 ॥

ಪ್ರಾದುರ್ಭೂತೋ ಹರಿರ್ವ್ಯಾಸೋ ವಿರಿಂಚ-ಭವಪೂರ್ವಕೈಃ ।
ಅರ್ಥಿತಃ ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಂ ಚಕ್ರೇ ಶಾಸ್ತ್ರಮನುತ್ತಮಮ್ ॥ 3 ॥

ಗುರುರ್ಗುರೂಣಾಂ ಪ್ರಭವಃ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಬಾದರಾಯಣಃ ।
ಯತಸ್ತದುದಿತಂ ಮಾನಂ ಅಜಾದಿಭ್ಯಸ್ತದರ್ಥತಃ ॥ 4 ॥

ವಕ್ತೃ-ಶ್ರೋತೃ-ಪ್ರಸಕ್ತೀನಾಂ ಯದಾಪ್ತಿರನುಕೂಲತಾ ।
ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತಯಾ ತೇನ ಶ್ರುತಿಮೂಲತಯಾ ತಥಾ ॥ 5 ॥

ಯುಕ್ತಿಮೂಲತಯಾ ಚೈವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತ್ರಿವಿಧಂ ಮಹತ್ ।
ದೃಶ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಮ್, ಏಕಧಾನ್ಯತ್ರ ಸರ್ವಶಃ ॥ 6 ॥

ಅತೋ ನೈತಾದೃಶಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರಮಾಣತಮಮಿಷ್ಯತೇ ।
ಸ್ವಯಂ ಕೃತಾಪಿ ತದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾ ಕ್ರಿಯತೇ ಸ್ಪಷ್ಟತಾರ್ಥತಃ ॥ 7 ॥

॥ ಓಂ ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ ॥

ತತ್ರ ತಾರಾಥಮೂಲತ್ವಂ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಚೇಷ್ಯತೇ ।
ಸರ್ವತ್ರಾನುಗತತ್ವೇನ ಪೃಥಗೋಂಕ್ರಿಯತೇऽಖಿಲೈಃ ॥ 8 ॥

ಓತತ್ತ್ವವಾಚೀ ಹ್ಯೋಂಕಾರಃ ವಕ್ತ್ಯಸೌ ತದ್ಗುಣೋತತಾಮ್ ।
ಸ ಏವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾರ್ಥಃ ನಾರಾಯಣಪದೋದಿತಃ ॥ 9 ॥

ಸ ಏವ ಭರ್ಗಶಬ್ದಾರ್ಥಃ ವ್ಯಾಹೃತೀನಾಂ ಚ ಭೂಮತಃ ।
ಭಾವನಾಚ್ಚೈವ ಸುತ್ವಾಚ್ಚ ಸೋऽಯಂ ಪುರುಷ ಇತ್ಯಪಿ ।
ಸ ಏವ ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥಃ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯೋऽಯಂ ವಿಧೀಯತೇ ॥ 10 ॥

'ಜ್ಞಾನೀ ಪ್ರಿಯತಮೋऽತೋ ಮೇ' 'ತಂ ವಿದ್ವಾನೇವ ಚಾಮೃತಃ ।'
'ವೃಣುತೇ ಯಂ ತೇನ ಲಭ್ಯಃ' ಇತ್ಯಾದ್ಯುಕ್ತಿಬಲೇನ ಹಿ ।
ಜಿಜ್ಞಾಸೋತ್ಥಜ್ಞಾನಜಾತ್ ತತ್ಪ್ರಸಾದಾದೇವ ಮುಚ್ಯತೇ ॥ 11 ॥

'ದ್ರವ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಚ ಕಾಲಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವೋ ಜೀವ ಏವ ಚ ।
ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಸಂತಿ ನ ಸಂತಿ ಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ ' ॥ 12 ॥

'ನರ್ತೇ ತ್ವತ್ ಕ್ರಿಯತೇ ಕಿಂಚನ' ಇತ್ಯಾದೇರ್ನ ಹರಿಂ ವಿನಾ ।
ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವತೋಽಪಿ ಸ್ಯಾತ್ ಮುಕ್ತಿಃ ಕಸ್ಯಾಪಿ ಹಿ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 13 ॥

'ಅಜ್ಞಾನಾಂ ಜ್ಞಾನದೋ ವಿಷ್ಣುಃ ಜ್ಞಾನಿನಾಂ ಮೋಕ್ಷದಶ್ಚ ಸಃ ।
ಆನಂದದಶ್ಚ ಮುಕ್ತಾನಾಂ ಸ ಏವೈಕೋ ಜನಾರ್ದನಃ' ॥ 14 ॥

ಇತ್ಯುಕ್ತೇರ್ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನೈವ ಮುಕ್ತಿರಪೇಕ್ಷತೇ ॥ 15 ॥

ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಮಪಿ ಬಂಧಸ್ಯ ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧತಃ ।
ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ಯದಿ ದುಃಖಾದೇಃ ತದ್ವಾಕ್ಯಸ್ಯಾಗ್ರತೋ ಭವೇತ್ ॥ 16 ॥

ಮಿಥ್ಯಾಯಾಃ ಸಾಧಕತ್ವಂ ಚ ನ ಸಿದ್ಧಂ ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ ।
ತಚ್ಚ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಮಾಣೇನ ಸತಾ ವಾ ಸಾಧ್ಯತೇ ತ್ವಯಾ ।
ಸತಾ ಚೇತ್ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್ ನ ಸಿದ್ಧಂ ಚಾನ್ಯಸಾಧನಮ್ ॥ 17 ॥

ಸಾಧಕತ್ವಂ ಸತಸ್ತೇನ ಸಾಕ್ಷಿಣಾ ಸಿದ್ಧಿಮಿಚ್ಛತಾ ।
ಸ್ವೀಕೃತಂ, ಹ್ಯವಿಶೇಷಸ್ಯ ಸಾಧ್ಯಾ ಸಾಧಕತಾ ಪುನಃ ।
ತಚ್ಚಾವಿಶೇಷಮಾನೇನ ಸಾಧ್ಯಮಿತ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 18 ॥

ಅನಂಗೀಕುರ್ವತಾಂ ವಿಶ್ವಸತ್ಯತಾಂ ತನ್ನ ವಾದಿತಾ ।
ತಸ್ಮಾದ್ ವ್ಯವಹೃತಿಃ ಸರ್ವಾ ಸತ್ಯೇತ್ಯೇವ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾ ॥ 19 ॥

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಮೇತಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಯಮಿತ್ಯೇವ ಚಾಗತಮ್ ।
ವ್ಯವಹಾರಸತಶ್ಚಾಪಿ ಸಾಧಕತ್ವಂ ತು ಪೂರ್ವವತ್ ॥ 20 ॥

ಸತ್ತ್ವೈವಿಧ್ಯಂ ಚ ಮಾನೇನ ಸಿದ್ಧ್ಯೇತ್ ಕೇನೇತಿ ಪೃಚ್ಛ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಯಾಪ್ಯುಕ್ತಪ್ರಕಾರೇಣ ನೈವ ಸಿದ್ಧಿಃ ಕಥಂಚನ ॥ 21 ॥

ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸದಸತೋಃ ಅಪ್ಯೇತೇನ ನಿಷಿದ್ಧ್ಯತೇ ।
ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸತಶ್ಚಾಪಿ ಸ್ವಯಂ ಸದ್‌ಭೇದವಾದಿನಃ ।
ಅಸತಶ್ಚಾಪಿ ವಿಶ್ವಸ್ಯ, ತೇನಾನಿಷ್ಟಂ ಕಥಂ ಭವೇತ್ ॥ 22 ॥

ಯದ್ವ್ಯಚ್ಯತೇಽಪಿ ಸರ್ವಸ್ಮಾದಿತಿ ಸದ್ಭೇದಸಂಸ್ಥಿತಿಃ ।
ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ತಸ್ಮಾತ್ ತದಪಿ ನೋ ಭವೇತ್ ॥ 23 ॥

ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವಮಪಿ ತು ನ ಸಿದ್ಧಂ ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ ।
ವಿಜ್ಞಾತಸ್ಯಾನ್ಯಥಾ ಸಮ್ಯಗ್ವಿಜ್ಞಾನಂ ಹ್ಯೇವ ತನ್ಮತಮ್ ॥ 24 ॥

ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣಜ್ಞಪ್ತ್ಯೈ ಜ್ಞಾತವ್ಯಮಸದೇವ ಹಿ ।
ತಸ್ಮಾದಸತ್‌ಪ್ರತೀತಿಶ್ಚ ಕಥಂ ತೇನ ನಿವಾರ್ಯತೇ ॥ 25 ॥

ಅನ್ಯಥಾತ್ವಮಸತ್ತಸ್ಮಾತ್ ಭ್ರಾಂತಾವೇವ ಪ್ರತೀಯತೇ ।
ಸತ್ವಸ್ಯಾಸತ ಏವಂ ಹಿ ಸ್ವೀಕಾರ್ಯೈವ ಪ್ರತೀತತಾ ।
ತಸ್ಯಾನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವೇ ಸ್ಯಾದೇವ ಹ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 26 ॥

ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ ಸ್ವಯಂಭಾತೇ ಕಿಮಜ್ಞಾನಾವೃತಂ ಭವೇತ್ ।
ಮಿಥ್ಯಾವಿಶೇಷೋಽಪ್ಯಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಮೇವ ಹ್ಯಪೇಕ್ಷತೇ ॥ 27 ॥

ನ ಚಾವರಣಮಜ್ಞಾನಮಸತ್ಯೇ ತೇನ ಚೇಷ್ಯತೇ ।
ಅಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ ಜಡೇಽಜ್ಞಾನಂ ನ ಮನ್ಯತೇ ॥ 28 ॥
ಅಜ್ಞಾನಾಭಾವತಃ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಸರ್ವಂ ವ್ಯರ್ಥೀಭವಿಷ್ಯತಿ ॥ 29 ॥

ಅಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ಅಜ್ಞಾನಾದಿತಿ ಕಲ್ಪನೇ ।
ಅನವಸ್ಥಿತಿಸ್ತಥಾ ಚ ಸ್ಯಾದನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯತಾಥವಾ ॥ 30 ॥

ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾನ್ನ ತದ್ಭವೇತ್ ।
ಅವಿದ್ಯಾದುರ್ಘಟತ್ವಂ ಚೇತ್ ಸ್ಯಾದಾತ್ಮಾಪಿ ಹಿ ತಾದೃಶಃ ॥ 31 ॥

ಅತೋಽಧಿಕಾರಿ-ವಿಷಯ-ಫಲ-ಯೋಗಾದಿವರ್ಜಿತಮ್ ।
ಅನಂತದೋಷದುಷ್ಟಂ ಚ ಹೇಯಂ ಮಾಯಾಮತಂ ಶುಭೈಃ ॥ 32 ॥

ಸತ್ಯತ್ವಾತ್ ತೇನ ದುಃಖಾದೇಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಣ ವಿರೋಧತಃ ।
ನ ಬ್ರಹ್ಮತಾಂ ವದೇದ್ ವೇದಃ ಜೀವಸ್ಯ ಹಿ ಕಥಂಚನ ॥ 33 ॥

ಯಜಮಾನಪ್ರಸ್ತರತ್ವಂ ಯಥಾ ನಾರ್ಥಃ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಮಪಿ ಜೀವಸ್ಯ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ಯಾವಿಶೇಷತಃ ॥ 34 ॥

ಸಾರ್ವಜ್ಞಾದಿಗುಣಂ ಜೀವಾದ್ ಭಿನ್ನಂ ಜ್ಞಾಪಯತಿ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಈಶಂ ತಾಮುಪಜೀವ್ಯೈವ ವರ್ತತೇ ಹ್ಯೈಕ್ಯವಾದಿನೀ ।
ಉಪಜೀವ್ಯವಿರೋಧೇನ ನಾಸ್ಯಾಸ್ತನ್ಮಾನತಾ ಭವೇತ್ ॥ 35 ॥

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇ ಚ ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವೇ ಸ್ಥಾನಮತ್ಯೈಕ್ಯಯೋರಪಿ ।
ಸಾದೃಶ್ಯೇ ಚೈಕ್ಯವಾಕ್ ಸಮ್ಯಕ್ ಸಾವಕಾಶಾ ಯಥೇಷ್ಟತಃ ।
ಅವಕಾಶೋಜ್ಝಿತಾ ಭೇದಶ್ರುತಿರ್ನಾತಿಬಲಾ ಕಥಮ್ ॥ 36 ॥

ಅತೋ ಯಥಾರ್ಥಬಂಧಸ್ಯ ವಿನಾ ವಿಷ್ಣುಪ್ರಸಾದತಃ ।
ಅನಿವೃತ್ತೇಸ್ತದರ್ಥಂ ಹಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ರ ವಿಧೀಯತೇ ॥ 37 ॥

ಯಥಾ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಪ್ರಸನ್ನಃ ಸನ್ ರಾಜಾ ಬಂಧಾಪನೋದಕೃತ್ ।
ಏವಂ ದೃಷ್ಟಃ ಸ ಭಗವಾನ್ ಕುರ್ಯಾದ್ ಬಂಧವಿಭೇದನಮ್ ॥ 38 ॥

ಕಾರ್ಯತಾ ಚ ನ ಕಾಚಿತ್ ಸ್ಯಾತ್ ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಂ ವಿನಾ ।
ಕಾರ್ಯಂ ನ ಹಿ ಕ್ರಿಯಾವ್ಯಾಪ್ಯಂ ನಿಷಿದ್ಧಸ್ಯ ಸಮತ್ವತಃ ॥ 39 ॥

ನ ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕ್ರಿಯಾ ಕಾರ್ಯಂ ಸ್ರಕ್ಷ್ಯತೀಶ ಇತಿ ಹ್ಯಪಿ ।
ಕಾರ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್, ನೈವ ಚಾಕರ್ತುಮಶಕ್ಯಂ ಕಾರ್ಯಮಿಷ್ಯತೇ ॥ 40 ॥

ಸಾಮ್ಯಾದೇವ ನಿಷಿದ್ಧಸ್ಯ, ತದಿಷ್ಟಂ ಸಾಧನಂ ತಥಾ ।
ಕಾರ್ಯಂ, ಸಾಧನಮಿಷ್ಟಸ್ಯ ಭಗವಾನಿಷ್ಟದೇವತಾ ।
ಮುಖ್ಯೇಷ್ಟಂ ವಾ ಸುಮನಸಾಂ ಪ್ರೇಯಸ್ತದಿತಿ ಚ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 41 ॥

'ಪ್ರಾಣ-ಬುದ್ಧಿ-ಮನಃ-ಖಾತ್ಮ-ದೇಹಾಪತ್ಯ-ಧನಾದಯಃ ।
ಯತ್ ಸಂಪರ್ಕಾತ್ ಪ್ರಿಯಾ ಆಸನ್ ತತಃ ಕೋನ್ವಪರಃ ಪ್ರಿಯಃ ' ॥ 42 ॥

ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯೈಃ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಸನ್ನಿಧಿರ್ಯೋಗ್ಯತಾ ಯತಃ ।
ತಸ್ಮಿನ್ ಏವ ಸಮಸ್ತಸ್ಯೇತೀಷ್ಟೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿರಿಷ್ಯತೇ ॥ 43 ॥

ಅತ್ಯಪೂಪಾಂಸ್ತವ ಭ್ರಾತೇತ್ಯಾದಾವಾವಾಪತೋಽಪಿ ಚ ।
ಉದ್ವಾಪಾದ್ವರ್ತಮಾನತ್ವಾದ್ ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಬಲಾದಪಿ ।
ಬಾಲೋ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮಪ್ಯೇತಿ, ನಾನಯೇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತಃ ॥ 44 ॥

ಆನೀಯಮಾನದೃಷ್ಟ್ಯೈವ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇಃ ಸಂಭವೇ ಸತಿ ।
ಏಷ್ಯದಾನಯನಾಯಾಯಂ ಕುತ ಏವ ಪ್ರತೀಕ್ಷತೇ ॥ 45 ॥

ವ್ಯುತ್ಪನ್ನೋ ವರ್ತಮಾನೇ ತು ಕ್ರಿಯಾಶಬ್ದೇ ಭವಿಷ್ಯತಿ ।
ಪುನರ್ದೃಷ್ಟ್ವೈವ ಶಬ್ದಶ್ರುತ್ ಪಶ್ಚಾದ್ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮೇಷ್ಯತಿ ॥ 46 ॥

ವರ್ತಮಾನಮತೀತಂ ಚ ಭವಿಷ್ಯದಿತಿ ಚ ಕ್ರಮಾತ್ ।
ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಯುತಂ ಯಸ್ಮಾದ್ ವಿಧೇರ್ವ್ಯುತ್ಪಾದನಂ ಕುತಃ ॥ 47 ॥

ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಜ್ಞಾತಪದಾರ್ಥಸ್ಯ ಸ್ಯಾದಾಕಾಂಕ್ಷಾ ಭವಿಷ್ಯತಿ ।
ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಃ ಪ್ರಥಮಾ ತಸ್ಮಾದ್ ವರ್ತಮಾನೇಽಗತೇ ತತಃ ॥ 48 ॥

ಇಷ್ಟಮಾಕಾಂಕ್ಷತೇ ಸರ್ವೋ ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಪೇಕ್ಷತೇ ।
ಅಪರೋಕ್ಷಂ ಪರೋಕ್ಷಂ ವಾ ಜ್ಞಾನಮಿಷ್ಟಸ್ಯ ಸಾಧನಮ್ ॥ 49 ॥

ಕ್ವಾಪಿ ಚೇಷ್ಟಾ ತದರ್ಥಾ ಸ್ಯಾತ್ ಅತ್ತಿರ್ಹಿ ರಸವಿತ್ತಯೇ ।
ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಮಾತ್ರೇಣ ಕ್ವಚಿದಿಷ್ಟಂ ಭವೇದಪಿ ॥ 50 ॥

ನ ಚ ಸ್ರುಕ್-ಸ್ರುವವಹ್ನ್ಯಾದೌ ಅತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಕರಣಸ್ಯಾಪಿ ಯಜ್ಞತ್ವೈವಾನ್ಯಥಾ ಭವೇತ್ ।
ತಸ್ಮಾದುಪಾಸನಾರ್ಥಂ ಚ ಸ್ವಾರ್ಥೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವದ್ ಭವೇತ್ ॥ 51 ॥

ಇತಿಶಬ್ದೋನ್ನಯೇಽಗ್ನಾವಿತ್ಯಪ್ಯುನ್ನೀತೇ ಸ್ಮೃತಿರ್ಭವೇತ್ ।
ಇತಿಶಬ್ದವ್ಯಪೇತಾನಿ ಹ್ಯಪಿ ಸಂತಿ ವಚಾಂಸ್ಯಲಮ್ ।
ಆತ್ಮಾನಮೇವೇತ್ಯಾದೀನಿ, ಯೋಗೇಽಗ್ನಾವಪಿ ತತ್ಸಮಮ್ ॥ 52 ॥

ಏಕವಾಕ್ಯತ್ವಯೋಗೇ ತು ವೇದಸ್ಯಾಪಿ ಹ್ಯಶೇಷತಃ ।
ವಾಕ್ಯಭೇದೋ ನ ಯುಕ್ತಃ ಸ್ಯಾತ್, ಯೋಗಶ್ಚ ಸ್ಯಾನ್ಮಹಾಫಲೇ ॥ 53 ॥

ಇತಿ ಬ್ರೂಯಾದಿತಿ ವಚಃ ಗತಮಗ್ನೌ ಸಮೀಪಗಮ್ ।
ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಂ ಚೇತ್ ಸ್ಯಾತ್ ಪೃಥಕ್ ತಾತ್ಪರ್ಯಕಲ್ಪನೇ ।
ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಾದೇವ ಪದಾರ್ಥಾ ನ ಸ್ಯುರೇವ ಹಿ ॥ 54 ॥

ಪ್ರಮಾಣಾವಗತತ್ವಂ ಚೇತ್ ತಾತ್ಪರ್ಯಾಣಾಂ ತಥೈವ ಹಿ ।
ತಸ್ಮಾತ್ ಪದಾರ್ಥೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೇ ತಾತ್ಪರ್ಯಮ್ ಉಭಯತ್ರ ಚ ॥ 55 ॥

ಪೃಥಗೇವ ಚ ವಾಕ್ಯತ್ವಂ ಪೃಥಗನ್ವಯತೋ ಭವೇತ್ ।
ಅವಾಂತರತ್ವಾದ್ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ವಾಕ್ಯಭೇದೋ ನ ದೂಷಣಮ್ ॥ 56 ॥

ಅಂಗೀಕೃತತ್ವಾದಪಿ ತೈಃ ಪದಾನಾಂ ತು ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ ।
ಕ್ರಿಯಾಪದೇನಾನ್ವಯಸ್ಯ ವಾಕ್ಯಭೇದೋ ಹಿ ದೂಷಣಮ್ ॥ 57 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವಿರೋಧೇಽತೋ ಗೌಣಾರ್ಥಸ್ಯಾಪಿ ಸಂಭವಾತ್ ।
ಅತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಪದಾರ್ಥೇಽಪಿ ನ ಕಲ್ಪ್ಯಮವಿರೋಧತಃ ॥ 58 ॥

ಅತೋ ಜ್ಞಾನಫಲಾನ್ಯೇವ ಕರ್ಮಾಣಿ, ಜ್ಞಾನಮೇವ ಹಿ ।
ಮುಖ್ಯಪ್ರಸಾದದಂ ವಿಷ್ಣೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಶ್ಚ ತದ್ಭವೇತ್ ।
ಕರ್ತವ್ಯಾ ತೇನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಯೋಗತಃ ॥ 59 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಚ್ಚ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತ ಏವಾಗಮಸ್ಯ ಹಿ ॥ 60 ॥

ಅನವಸ್ಥಾನ್ಯಥಾ ಹಿ ಸ್ಯಾತ್, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತಥಾನ್ಯತಃ ॥ 61 ॥

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಪ್ತಿಪ್ರಲಂಭಾದೇಃ ತೇನ ವೇದವಿರೋಧಿ ಯತ್ ।
ನ ಮಾನಮಪಿ, ವೇದಾನಾಮ್ ಅಂಗೀಕಾರ್ಯಾ ಹಿ ನಿತ್ಯತಾ ॥ 62 ॥

ನ ಹಿ ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್ ನಿತ್ಯವಾಕ್ಯಂ ವಿನಾ ಕ್ವಚಿತ್ ।
ಅವಿಪ್ರಲಂಭಃ ತಜ್ಞಾನಂ ತತ್ಕೃತತ್ವಾದಯೋಽಪಿ ಚ ।
ಕಲ್ಪ್ಯಾ ಗೌರವದೋಷೇಣ ಪುಂವಾಕ್ಯಂ ಜ್ಞಾಪಕಂ ನ ತತ್ ॥ 63 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ ಕಸ್ಯಚಿದ್ಧರ್ಮಃ ವಸ್ತುತ್ವಾದಿತಿ ಚೋದಿತೇ ।
ನ ಬುದ್ಧೋ ಧರ್ಮದರ್ಶೀ ಸ್ಯಾತ್ ಪುಂಸ್ತ್ವಾದಿತ್ಯನುಮಾಹತಿಃ ॥ 64 ॥

ಅಧರ್ಮವಾದಿನೋ ವಾಕ್ಯಂ ಅಪ್ರಯೋಜನಮೇವ ಹಿ ।
ಧರ್ಮಾಭಾವೋಽಪಿ ನೋ ತೇನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗತೋ ಭವೇತ್ ।
ಅತಃ ಸಂಶಯಸಂಪತ್ತೌ ವಾಕ್ಯಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವತ್ ಪ್ರಮಾ ॥ 65 ॥

ಶಕ್ತಿಶ್ಚೈವಾನ್ವಿತೇ ಸ್ವಾರ್ಥೇ ಶಬ್ದಾನಾಮನುಭೂಯತೇ ।
ಅತೋಽನ್ವಿತಾಭಿಧಾಯಿತ್ವಂ ಗೌರವಂ ಕಲ್ಪನೇಽನ್ಯಥಾ ॥ 66 ॥

ನ ಚಾಶಕ್ಯಾಭಿಧಾಯಿತ್ವಂ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಶ್ಚ ದ್ವಿಧಾನ್ಯಥಾ ॥ 67 ॥

ಏತತ್ ಸರ್ವಂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರೇ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕೇ ಹಿ ವಿಸ್ತರಾತ್ ।
ಉಕ್ತಂ, ವಿದ್ಯಾ ಪೃಥಕ್ತ್ವಾತ್ತು ಸಂಕ್ಷೇಪೇಣಾತ್ರ ಸೂಚಿತಮ್ ॥ 68 ॥

ಪ್ರಮಾಣನ್ಯಾಯಸಚ್ಛಿಕ್ಷಾ ಕ್ರಿಯತೇ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರತಃ ।
ಮಾನನ್ಯಾಯೈಸ್ತು ತತ್ಸಿದ್ಧ್ಯೈಃ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮೇಯಶೋಧನಮ್ ॥ 69 ॥

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕಂ ಚ ಭಗವಾನ್ ಸ ಏವ ಕೃತವಾನ್ ಪ್ರಭುಃ ।
ಪಂಚಾಶತ್‌ಕೋಟಿವಿಸ್ತಾರಾತ್ ನಾರಾಯಣತನೌ ಕೃತಾತ್ ॥ 70 ॥

ಉದ್ಧೃತ್ಯ ಪಂಚಸಾಹಸ್ರಂ ಕೃತವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣಃ ।
ಅತಸ್ತದರ್ಥಂ ಸಂಕ್ಷೇಪಾತ್ ಅತ ಇತ್ಯಭ್ಯಸೂಚಯತ್ ॥ 71 ॥

ಯತೋಽನುಭವತಃ ಸರ್ವಂ ಸಿದ್ಧಮೇತದತೋಽಪಿ ಚ ।
ದೇವೈಶ್ಚ ದುರ್ಗಮಾರ್ಥೇಷು ವ್ಯಾಪೃತೋ ನಾತಿವಿಸ್ತೃತಿಮ್ ।
ಚಕಾರೈತಾ ಹ್ಯವಜ್ಞೇಯಾಃ ಯುಕ್ತಯಃ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಾಃ ॥ 72 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಕ್ಷಾಕ್ಷಮಃ ಪಕ್ಷಂ ಕಮೇವಾತ್ರಾಭಿವೀಕ್ಷತೇ ।
ತಸ್ಮಾದಕ್ಷಮಪಕ್ಷತ್ವಾತ್ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರೇಽಭ್ಯುಪೇಕ್ಷಿತಃ ॥ 73 ॥

ಸ್ವಯಂ ಭಗವತಾ ವಿಷ್ಣುಃ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯೇತತ್ ಪುರೋದಿತಮ್ ।
'ಸ ವಿಷ್ಣುರಾಹ ಹೀ'ತ್ಯಂತೇ ದೇವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ತೇನ ಹಿ ॥ 74 ॥

ಆದ್ಯಂತಂ ದೇವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಸ್ವಯಂ ಭಗವತಾ ಕೃತಮ್ ।
ಮಧ್ಯಂ ತದಾಜ್ಞಯಾ ಶೇಷಪೈಲಾಭ್ಯಾಂ ಕೃತಮಂಜಸಾ ।
ಅತಸ್ತತ್ರೈವ ವಿಷ್ಣುತ್ವಸಿದ್ಧೇರ್ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಸೂಚಯತ್ ॥ 75 ॥

ದೋಷಾರಭಿದ್ರಶಬ್ದಾನಾಂ ಪರ್ಯಾಯತ್ವಂ ಯತಸ್ತತಃ ।
ಗುಣಾ ನಾರಾ ಇತಿ ಜ್ಞೇಯಾಃ ತದ್ವಾನ್ನಾರಾಯಣಃ ಸ್ಮೃತಃ ॥ 76 ॥

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋಽಪಿ ಹಿ ಗುಣಪೂರ್ತಿಮೇವ ವದತ್ಯಯಮ್ ।
ಅತೋ ನಾರಾಯಣಸ್ಯೈವ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ರ ವಿಧೀಯತೇ ॥ 77 ॥

ಸಿದ್ಧತ್ವಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೌ ಸ್ಪಷ್ಟತಯಾ ಶ್ರುತೌ ।
'ಅಂಭಸ್ಯ ಪಾರ' ಇತ್ಯುಕ್ತೋ ನಾರಾಯಣಪದೋದಿತಃ ।
'ಆಪೋ ನಾರಾಃ' ಇತಿ ಹ್ಯಾಹ ಸ ಏವಾಪ್ಸ್ವಂತರೀರಿತಃ । ॥ 78 ॥

ಕಾಮತೋ ವಿಧಿರುದ್ರಾದಿಪದದಾತ್ರ್ಯಾ ಸ್ವಯಂ ಶ್ರಿಯಾ ।
ಯೋನಿತ್ವೇನಾತ್ಮನೋ ವಿಷ್ಣೋಸ್ತಿಷ್ಠಂತೀತ್ಯುದಿತಸ್ಯ ಚ । ॥ 79 ॥

'ಯಸ್ಮಿನ್ ದೇವಾ ಅಧೀ'ತ್ಯುಕ್ತಾ ಸಮುದ್ರಂ ಸ್ಥಾನಮೇವ ಚ ।
ನಾಮ ಚಾಕ್ಷರಮಿತ್ಯೇವ ಋಚ ಇತ್ಯುದಿತಂ ತು ಯತ್ ।
ಯತಃ ಪ್ರಸೂತೇತ್ಯುಕ್ತ್ವಾ ಚ ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಚಾಬ್ರವೀತ್ ॥ 80 ॥

ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಓಂ ॥

ಅಂತಃಸಮುದ್ರಗಂ ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತೇಃ ಕಾರಣಂ ತು ಯತ್ ।
ಸೂಕ್ತೋಪನಿಷದಾದ್ಯುಕ್ತಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ಲಕ್ಷ್ಯತೇ ॥ 81 ॥

ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸ್ಥಿತಿಶ್ಚ ಸಂಹಾರೋ ನಿಯತಿರ್ಜ್ಞಾನಮಾವೃತಿಃ ।
ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾವಪಿ ಹ್ಯಾಸು ಶ್ರುತಿಷೂಕ್ತಾ ಹರೇಃ ಸದಾ ॥ 82 ॥

ಯಂ ನಾಮಾನಿ ವಿಶಂತ್ಯದ್ಧಾ ಯೋ ದೇವಾನಾಮಿತಿ ಹ್ಯಪಿ ।
ಶ್ರುತೇರ್ನಾಮಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ವಿಷ್ಣೋರೇವ ಯತಸ್ತತಃ ।
ಅತೋ ನ ಮುಖ್ಯತೋ ನಾಮ ತದನ್ಯಸ್ಯ ಹಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ॥ 83 ॥

'ಗುಣಾ ಶ್ರುತಾ' ಇತಿ ಹ್ಯಸ್ಮಾನ್ನ ದೋಷೋಽರ್ಥಃ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ಪ್ರೀತ್ಯಾ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದತ್ವಾಚ್ಚ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನೈವ ದೂಷಣೇ ॥ 84 ॥

ಸರ್ವೇಷಾಮೇವ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಮತ್ರ ಹಿ ।
ತದ್ವಿರೋಧೇ ನ ಮಾನತ್ವಂ ಫಲಂ ಮುಕ್ತಿರ್ಹಿ ವಾಕ್ಯತಃ ॥ 85 ॥

ನ ಪುರಾಣಾದಿಮಾನತ್ವಂ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥೇ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ದರ್ಶನಾಂತರಮೂಲತ್ವಾನ್ಮೋಹಾರ್ಥಂ ಚಾಜ್ಞಯಾ ಹರೇಃ ॥ 86 ॥

ನ ಸರ್ವನಾಮತಾನ್ಯೇಷಾಂ ಶ್ರುತಾವುಕ್ತಾ ಹಿ ಕುತ್ರಚಿತ್ ।
ಅದೋಷವಚನಾಚ್ಚೈವ ನಿಯಮೇನ ಹರೇಃ ಶ್ರುತೌ ॥ 87 ॥

ಅಜ್ಞಾನಂ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಂ ಚ ಪ್ರಲಯೇಽಭಾವ ಏವ ಚ ।
ಅಶಕ್ತಿಶ್ಚೋದಿತಾನ್ಯೇಷಾಂ ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ ಚ ಶ್ರುತೌ ।
ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ತೇನೈತದ್ ವಿಷ್ಣೋರೇವ ಹಿ ಲಕ್ಷಣಮ್ ॥ 88 ॥

ಅಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿಹೇತುತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಾದೇವ ಸ್ವಲಕ್ಷಣಮ್ ।
ಕೃಷ್ಣಧ್ಯಾನಫಲೇನೈವ ಸ್ವಯಂ ಭಾಗವತೇಽಬ್ರವೀತ್ ॥ 89 ॥

ಅತೋ ಜೀವೈಕ್ಯಮಪಿ ಸ ನಿರಾಚಕ್ರೇ ಜಗದ್ಗುರುಃ ।
ನ ಹಿ ಜನ್ಮಾದಿಹೇತುತ್ವಂ ಜೀವಸ್ಯ ಜಗತೋ ಭವೇತ್ ॥ 90 ॥

ಹಿತಾಕ್ರಿಯಾದಿದೋಷಂ ಚ ವಕ್ಷ್ಯತ್ಯೇವ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ।
ನಿರ್ಗುಣತ್ವಂ ಚ ತೇನೈವ ನಿಷಿದ್ಧಂ ಪ್ರಭುಣಾ ಸ್ವಯಮ್ ॥ 91 ॥

ಭೇದೇನೈವ ತು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಸಂಭವೇ ಲಕ್ಷಣಾ ಕುತಃ ॥ 92 ॥

ಕಥಂ ನಿತ್ಯಗುಣಸ್ಯಾಸ್ಯ ಸ್ಯಾದೈಕ್ಯಂ ಗುಣಹಾನತಃ ।
ಸದೈವ ಗುಣವತ್ವೇಽಸ್ಯ ಭಿನ್ನಂ ಸ್ಯಾನ್ನಿರ್ಗುಣಂ ಸದಾ ॥ 93 ॥

ನ ಚ ಮಿಥ್ಯಾಗುಣತ್ವಂ ಸ್ಯಾದನಿರ್ವಾಚ್ಯಸ್ಯ ದೂಷಣಾತ್ ।
ನಿರ್ಗುಣತ್ವಂ ತದಾ ಚ ಸ್ಯಾದ್ ಆಸುರತ್ವಂ ನ ಚಾನ್ಯಥಾ ॥ 94 ॥

ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಯೋರ್ಭೇದೋಽಭೇದೋ ವಾ ಯದಿ ವೋಭಯಮ್ ।
ಇತಿ ಪೃಷ್ಟೇ, ತದೈಕ್ಯಸ್ಯ ಗತಿರೇವ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥ 95 ॥

ಐಕ್ಯಾಭೇದೇ ನ ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ ಜ್ಞೇಯಂ ತತ್ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತಃ ।
ಭೇದೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವತೋ ಭೇದಸತ್ಯತ್ವಂ ಸ್ಯಾದ್ಬಲಾದಪಿ ।
ಭೇದಾಭೇದೌ ಯದಿ ತದಾ ಸ್ಯಾದೇವ ಹ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 96 ॥

ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ ಚೇತ್ ಸ್ಯಾತ್ ವಾಹ್ಯಂ ವಾಹಕಮಿತ್ಯಪಿ ।
ಪರ್ಯಾಯೋ, ಭೇದವಾನ್ವಾ ಸ್ಯಾದ್ ಅನವಸ್ಥೋಭಯತ್ರ ಚ ॥ 97 ॥

ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಕೇಪ್ಯೇವಂ, ನ ವ್ಯಾವೃತ್ತ್ಯಾ ಪ್ರಯೋಜನಮ್ ।
ವ್ಯಾವೃತ್ತಸ್ಯಾವಿಶೇಷತ್ವೇ, ತದಖಂಡಂ ಚ ಖಂಡಿತಮ್ ॥ 98 ॥

ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವಮೇತೇನ ಮೂಕೋಽಹಂ ಇತಿವದ್ಭವೇತ್ ।
ಅಭಿನ್ನೇಽಪಿ ವಿಶೇಷೋಽಯಂ ಬಲಾದಾಪತತಿ ಹ್ಯತಃ ॥ 99 ॥

ವಿಶೇಷತದ್ವತೋಶ್ಚೈವ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ ಭವೇತ್ ।
ಭೇದಹೀನೇ ತ್ವಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಾಂತರನಿಯಾಮಕಃ ।
ವಿಶೇಷೋ ನಾಮ ಕಥಿತಃ, ಸೋಽಸ್ತಿ ವಸ್ತುಷ್ವಶೇಷತಃ ॥ 100 ॥

ವಿಶೇಷಾಸ್ತೇಪ್ಯನಂತಾಶ್ಚ ಪರಸ್ಪರವಿಶೇಷಿಣಃ ।
ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾಯುಕ್ತಾಃ ಸಂತಿ ವಸ್ತುಷ್ವಶೇಷತಃ ॥ 101 ॥

ಅತೋನಂತಗುಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಭೇದಮಪಿ ಭಣ್ಯತೇ ।
'ಏವಂ ಧರ್ಮಾನ್' ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯಾ ತದಭೇದೋಪ್ಯುದೀರ್ಯತೇ ॥ 102 ॥

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಓಂ ॥

ಶೈವಾದ್ಯಾಗಮಸಂಪ್ರಾಪ್ತದೃಷ್ಟಗೇನ ಫಲೇನ ತು ।
ತದ್ವಾಕ್ಯೋಪಮಯಾನ್ಯಚ್ಚ ಪ್ರಮಾಣತ್ವೇನಾನುಮೀಯತೇ ॥ 103 ॥

ಈಶವಾಕ್ಯತ್ವತ ಇತಿ ಚೇತ್, ತದ್ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಾ ।
ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾನುಮಾ ಚ, ಸ್ಯಾನ್ನ ಪೃಥಕ್ ಚಾನುಮೇಶ್ವರೇ ॥ 104 ॥

ಪುಂಸ್ತ್ವಹೇತುಬಲಾದೇವ ಪೂರ್ವೋಕ್ತೇನೈವ ವರ್ತ್ಮನಾ ।
ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಮೇತೇನ ಕಾರಣಸ್ಯ ಬಲಾದ್ ಭವೇತ್ ॥ 105 ॥

ನಾವೇದವಿನ್ನ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿರಿತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತಃ ।
ತರ್ಕೋ ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ ಶಕ್ತಃ ನೇಶಿತಾರಂ ಕಥಂಚನ ॥ 106 ॥

ವನಕೃತ್ವಾದಿರೂಪೇಣ ಪಕ್ಷಭೂತಸ್ಯ ಚೇಶಿತುಃ ।
ಕಿಂಚಿಜ್ಞತ್ವಂ ಹಿ ಪುಂಸ್ತ್ವೇನ ಶಕ್ಯಂ ಸಾಧಯಿತುಂ ಸುಖಮ್ ॥ 107 ॥

ವೃಕ್ಷಕೃನ್ನಾಖಿಲಂ ವೃಕ್ಷಂ ವೇತ್ತಿ ಪುಂಸ್ತ್ವಾದ್ಧಿ ಚೈತ್ರವತ್ ।
ಇತ್ಯಾದ್ಯನುಮಯಾ ಸ್ಪರ್ಧಿ ನಾನುಮಾನಂ ಪರೇಶಿತುಃ ।
ಶಕ್ತಂ ವಿಜ್ಞಾಪನೇ ಚಾತಿಪ್ರಸಂಗೋಽನುಮಯೇದೃಶಾ ॥ 108 ॥

ವಸ್ತುತ್ವಾತ್ ತುರಗಃ ಶೃಂಗೀ, ಪುಷ್ಪವತ್ ಖಂ, ಸುತೈರ್ಯುತಾ ।
ಚಿತ್ರಿಣೀ, ಚ ರಸಃ ಷಷ್ಠೋ ರಸತ್ವಾತ್ ಸೋತ್ತರೋ ಭವೇತ್ ॥ 109 ॥

ಉಪಕ್ರಮಾದಿಲಿಂಗೇಭ್ಯೋ ನಾನ್ಯಾ ಸ್ಯಾದನುಮಾ ತತಃ ॥ 110 ॥

ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಓಂ ॥

ತ ಏವಾನ್ವಯನಾಮಾನಃ ತೈಃ ಸಮ್ಯಕ್ ಪ್ರವಿಚಾರಿತೇ ।
ಮುಖ್ಯಾರ್ಥೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುಃ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ನಾಪರಃ ॥ 111 ॥

ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

।। ಓಂ ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ ಓಂ ।।

ಈಕ್ಷಣೀಯತ್ವತೋ ವಿಷ್ಣುರ್ವಾಚ್ಯ ಏವ ನ ಚಾನ್ಯಥಾ ।
ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಂ ಕ್ವಾಪಿ ದೃಷ್ಟಂ ಹಿ, ಕಿಂ ತದಿತ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ।। 112 ।।

ಮಾಧುರ್ಯಾದಿವಿಶೇಷಾಶ್ಚ ತಚ್ಛಬ್ದೈರುದಿತಾಃ ಸದಾ ।
ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೋಽಪಿ ಹಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಶಬ್ದೇನೈವೋದಿತೋ ಭವೇತ್ ।।113।।

ನಾವಾಚ್ಯಂ ತೇನ ಕಿಂಚಿತ್ ಸ್ಯಾತ್, ಯತ ಇತ್ಯಾದಿಕೈರ್ವದನ್ ।
ಅವಾಚ್ಯತ್ವಂ ಕಥಂ ಬ್ರೂಯಾತ್ ಮೂಕೋಽಹಮಿತಿವತ್ ಸುಧೀಃ।।114।।

ಯೇನ ಲಕ್ಷ್ಯಮಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಲಕ್ಷ್ಯಶಬ್ದೇನ ಸೋಽವದತ್ ।। 115 ।।

ಏಕಸ್ಯಾಪಿ ಹಿ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಗೌಣಾರ್ಥಸ್ವೀಕೃತೌ ಸತಾಮ್ ।
ಮಹತೀ ಜಾಯತೇ ಲಜ್ಜಾ, ಯತ್ರ ತತ್ರಾಖಿಲಾ ರವಾಃ ।। 116 ।।

ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾ ಇತಿ ವದನ್ ಯಸ್ತನ್ಮಾರ್ಗಾನುವರ್ತಿನಾಮ್ ।
ಕಥಂ ನ ಜಾಯತೇ ಲಜ್ಜಾ ವಕ್ತುಂ ಶಾಬ್ದತ್ವಮಾತ್ಮನಃ ।। 117 ।।

।। ಓಂ ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ ।।

।। ಓಂ ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ।।

ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮಾದಯಃ ಶಬ್ದಾಃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪೂರ್ಣಾಭಿಧಾಯಿನಃ ।
ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಲಕ್ಷಿತಂ ಚ ಯದಾ ತದಾ ।। 118 ।।

ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರೋಪಮಂ ಮಾಯಾಶಬಲಂ ವಾಚ್ಯಮಿತ್ಯಪಿ ।
ಕಲ್ಪಯಿತ್ವಾ ವಿನಾ ಮಾನಂ ಲಕ್ಷ್ಯಂ ಶುದ್ಧಂ ವದನ್ ಪದ್ಯೈಃ ।। 119 ।।

ಆತ್ಮಶಬ್ದೋದಿತಸ್ಯೈವ ಜ್ಞಾನಂ ಮುಕ್ತಾವಸಾಧನಮ್ ।
ಆಹ, ಶ್ರುತಪರಿತ್ಯಾಗಃ ಸ್ಯಾಚ್ಚಾಸ್ಯಾಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ।
ಸ್ಯಾತ್ ಸರ್ವತ್ರ ಚ, ಯತ್ರೈಕಮಪಿ ಲೋಕೋ ಜುಗುಪ್ಸತೇ ॥ 120 ॥

ನಿಯಮೇನೋಭಯಂ ಸ್ಯಾದ್ಧಿ ಯಸ್ಯ ಸ್ವಪರಯೋರ್ಮತೇ ।
ಅಲಂಕೃತಃ ಸದೈವಾಯಂ ದುರ್ಘಟೈರೇವ ಭೂಷಣೈಃ ॥ 121 ॥

ಅಂಧಂತಮೋ ನಿತ್ಯದುಃಖಂ ತಸ್ಯ ಸ್ಯಾದ್ವಸನದ್ವಯಮ್ ॥ 122 ॥

'ಅನಂದಾ ನಾಮ ತೇ ಲೋಕಾ ಅಂಧೇನ ತಮಸಾವೃತಾಃ ।
ತಾಂಸ್ತೇ ಪ್ರೇತ್ಯಾಭಿ ಗಚ್ಛಂತಿ ಯೇಽವಿದ್ವಾಂಸೋ ಬುಧೋ ಜನಾಃ' ॥123॥

'ಅಸುರ್ಯಾ ನಾಮ ತೇ ಲೋಕಾ ಅಂಧೇನ ತಮಸಾವೃತಾಃ ।
ತಾಂಸ್ತೇ ಪ್ರೇತ್ಯಾಭಿಗಚ್ಛಂತಿ ಯೇ ಕೇ ಚಾತ್ಮಹನೋ ಜನಾಃ' ॥ 124 ॥

ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಯೋ ಮಾನಂ ಶತಶೋಽತ್ರ ಸಮಂತತಃ ॥ 125 ॥

॥ ಓಂ ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ ಓಂ ॥

ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚೈವ ನಾತ್ಮಾ ಗೌಣಃ ಶ್ರುತೌ ಶ್ರುತಃ ।
'ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥಾನ್ಯಾ ವಾಚೋ ಮುಂಚಥ' ಚೇತಿ ಹ ॥ 126 ॥

ಉಕ್ತ ಆತ್ಮಾ ಕಥಂ ಗೌಣಃ ಹೇಯಪಕ್ಷೇ ಹ್ಯಸೌ ಶ್ರುತಃ ।
ಪರಿವಾರತಯಾ ಗ್ರಾಹ್ಯಾ ಅಪಿ ಹೇಯಾ ಪ್ರಧಾನತಃ ॥ 127 ॥

॥ ಓಂ ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್ ಓಂ ॥

'ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣಮಾದಾಯ ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೇ ।'
ಇತಿ ಸ್ವಸ್ಯೈವ ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣೇಽಪ್ಯಯ ಉದಾಹೃತಃ ॥ 128 ॥

ಕಥಂ ಮಾಯಾವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಃ ಪೂರ್ಣೋ ಮುಖ್ಯತಯಾ ಭವೇತ್ ॥ 129 ॥

॥ ಓಂ ಶ್ರುತತ್ವಾಚ್ಚ ಓಂ ॥

ಪದಂ ಚ ನಿರ್ಗುಣಮಿತಿ ಕಥಂ ಗೌಣಂ ವದಿಷ್ಯತಿ ।
ಗುಣಾಭಾವೋಪಲಕ್ಷ್ಯಂ ಚೇತ್ ಪದಂ ತದಪಿ ವಾಚಕಮ್ ॥ 130 ॥

ಅತೋಽನವಸ್ಥಿತಿಮುಖಸರ್ವದೋಷಮಹಾಸ್ಪದಮ್ ।
ಕಥಮೇತನ್ಮತಂ ಸದ್ಭಿರಾದ್ರಿಯೇತ ವಿಚಕ್ಷಣೈಃ ॥ 131 ॥

ನ ಚ ಸಾಂಖ್ಯನಿರಾಕೃತ್ಯೈ ಸೂತ್ರಾಣ್ಯೇತಾನ್ಯಚೀಕ್ಲೃಪತ್ ।
ಭಗವಾನ್, ನ ಹ್ಯಶಬ್ದತ್ವಂ ಪ್ರಧಾನೇಽಂಗೀಕರೋತ್ಯಸೌ ॥ 132 ॥

ಸಮನ್ವಯೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತೇ ಶಬ್ದಗೋಚರತೈವ ಹಿ ।
ಪ್ರಥಮಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಾ ಸ್ಯಾತ್, ತದಭಾವೇ ಕುತೋಽನ್ವಯಃ ॥ 133 ॥

ಕಥಂ ಚ ಲಕ್ಷಣಾವಾದೀ ಬ್ರೂಯಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಯೋಽಸೌ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಃ ತತ್ರೈವ ಸ್ಯಾತ್ ಸಮನ್ವಯಃ ॥ 134 ॥

ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣೇ ಸಾಕ್ಷಾದ್ ಆಹ ದೇವಃ ಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಉಕ್ತಂ ತದೇವ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ, ಕ್ವಾವಕಾಶೋಽತ್ರ ನಿರ್ಗುಣೇ ॥ 135 ॥

ಕಥಂ ಚಾಸಂಭವಸ್ತಸ್ಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯ ನಿರಾಕೃತೌ ।
ಮಾನೇನ ಕೇನ ವಿಜ್ಞೇಯಂ ಅವಾಚ್ಯಾಜ್ಞೇಯನಿರ್ಗುಣಮ್ ।
ಅಮೇಯಂ ಚೇನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ತತ್ರ ವೃತ್ತಿಃ ಕಥಂಚನ ॥ 136 ॥

ತಸ್ಮಾಚ್ಛಾಸ್ತ್ರೇಣ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಮ್ ಅಸ್ಮದೀಯಂ ಗುಣಾರ್ಣವಮ್ ।
ವಾಸುದೇವಾಖ್ಯಮದ್ವಂದ್ವಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಖಿಲೋತ್ತಮಮ್ ॥ 137 ॥

ವಿಜ್ಞೇಯ-ವಾಚ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಪೂರ್ವಾಶೇಷವಿಶೇಷತಃ ।
ನಿರ್ಗತಂ, ಮನಸೋ ವಾಚೋ ಯದಿ ತತ್ ಸ್ಯಾದಗೋಚರಮ್ ।
ಅಸ್ತು, ತನ್ನಾ ವದೇದ್ವಾದೀ ನ ಚಾಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಂ ತು ತತ್ ॥ 138 ॥

ಅವಾಚ್ಯಂ ವಾಚ್ಯಮಿತ್ಯುಕ್ತ್ವಾ ಕಿಮಿತ್ಯುನ್ಮತ್ತವನ್ ಮೃಷಾ ।
ಅಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಚೌರ್ಯಾಯ ಯತತೇ ಸ್ವೋಕ್ತಿದೂಷಕಃ ॥ 139 ॥

ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ ಯತ್ತತ್ ಸಾಕ್ಷಾನ್ನಾರಾಯಣಾಭಿಧಮ್ ।
ವದಂತಿ ಶ್ರುತಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಚೈತತ್ತದರ್ಥತಃ ।
ಪ್ರವೃತ್ತಮಸ್ತ್ವವಾಚ್ಯಂ ತೇ ಮೈವ ಬ್ರೂಯಾಃ ಕಥಂಚನ ॥ 140 ॥

ಸರ್ವಶಬ್ದೈರವಾಚ್ಯಂ ತದುಕ್ತ್ವಾ ತದ್ವಿಷಯಂ ಪುನಃ ।
ಶಾಸ್ತ್ರಂ ವದಂತಮುನ್ಮತ್ತಂ ಕಥಂ ಲೋಕೋ ನ ವಾರಯೇತ್ ॥ 141॥

ಮಾ ವದೋ, ಮಾ ವಿಜಾನೀಹಿ ತ್ಯಜಾಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಚೋರತಾಮ್ ।
ವಯಂ ತ್ವಾಂ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಭ್ಯಾಂ ಬಧ್ವಾಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಮಂಜಸಾ ।
ವಿಚಾರಯಾಮಃ ಶ್ರುತಿಭಿಃ ಯುಕ್ತಿಭಿಶ್ಚೈವ ಸಾದರಮ್ ॥ 142 ॥

'ಅದ್ಭುತತ್ವಾದವಾಚ್ಯಂ ತದತರ್ಕ್ಯಾಜ್ಞೇಯಮೇವ ಚ ।
ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಾದ್' ಇತ್ಯೂಚೇ ಪೈಂಗಿನಾಂ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಅವಾಚ್ಯಮಿತಿ ಲೋಕೋಽಪಿ ವಕ್ತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯತಮಂ ಭುವಿ ॥ 143 ॥

ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ ॥

ಏವಂ ಶಾಸ್ತ್ರಾವಗಮ್ಯತ್ವೇ ವಿಭಾಗೇನ ಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಆನಂದಮಯ ಇತ್ಯಾದಿನಾಧ್ಯಾಯೇನ ವದತ್ಯಜಃ ॥ 144 ॥

ತತ್ರಾನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಾಂ ವಿಷ್ಣಾವೇವ ಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಶಬ್ದಾನಾಂ ಪ್ರಥಮೇ ಪಾದೇ ಗುಣಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಿನಾಮ್ ।
ಗುಣವಾಚಿನಾಂ ಚ ಪ್ರಥಮಮ್ ಆಹ ದೇವಃ ಸಮನ್ವಯಮ್ ॥ 145 ॥

ಸಮುದ್ರಶಾಯಿನಂ, ಸರ್ವಪ್ರಸೂತಿ ಪ್ರಭವಂ ಶ್ರುತಿಃ ।
ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಮಿತಿ ಸಾವಧೃತಿರ್ಜಗೌ ॥ 146 ॥

ಯತೋಽತೋ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ತತ್ರೈವ ನಿಯತತ್ವತಃ ।
ಯೇಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದಿರೂಪಾದಭ್ಯಾಸಾತ್ತೈತ್ತರೀಯಕೇ ॥ 147 ॥

ಅನ್ಯಾಸು ಚೈತದ್ರೂಪಾಸು ಶಾಖಾಸ್ವಪಿ ಸಹಸ್ರಶಃ ।
ಆನಂದಮಯ ಇತ್ಯಾದ್ಯೈಃ ಶಬ್ದೈರ್ವಾಚ್ಯೋ ಹರಿಃ ಸ್ವಯಮ್ ॥ 148 ॥

ಉಪಲಕ್ಷಣತ್ವಂ ಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಆನಂದಮಯ ಪೂರ್ವಿಣಾಮ್ ।
ಸೂತ್ರಸ್ಯಾಲ್ಪಾಕ್ಷರತ್ವೇನ, ಸರ್ವಶಾಖಾವಿನಿರ್ಣಯೇ ।
ಪುನಶ್ಚ ಪ್ರಾಪಕಾದ್ಧೇತೋಸ್ತತ್ರಾಧಿಕರಣಾಂತರಮ್ ॥ 149 ॥

ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಆಮನಂತಿ ಯತ್ಪದಂ ತ್ವಿತಿ ಹಿ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಆನಂದಮಯರೂಪೇ ತು ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪುಚ್ಛತೋಕ್ತಿತಃ ॥ 150 ॥

ಸಮಸ್ತಾಬ್ರಹ್ಮತಾಪ್ರಾಪ್ತೇಃ ಆನಂದಮಯನಾಮ ಹಿ ।
ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ಚಾಭ್ಯಾಸಾತ್ ಪಂಚರೂಪಾದಿಷು ಸ್ಫುಟಮ್ ॥ 151 ॥

ಬ್ರಹ್ಮತಾವಯವೇಽಪಿ ಸ್ಯಾತ್ ತಥಾವಯವಿನಿ ಸ್ವತಃ ।
ಯಥೈವ ಕೃಷ್ಣಕೇಶಸ್ಯ ಕೃಷ್ಣಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮತಾಖಿಲಾ ।
ದರ್ಶಿತಾ ಚೈವ ಪಾರ್ಥಾಯ ನಿಃಸೀಮಾಶಕ್ತಯೋಽಸ್ಯ ಹಿ ॥ 152 ॥

'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪುರುಷಂ ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲಮ್ ।'
ವಿಷ್ಣ್ವಾಖ್ಯಮುಕ್ತಮನ್ಯತ್ರ ಹ್ಯೂರ್ಧ್ವರೇತಂ ಚ ತತ್ಪ್ರತಿ ।
ವಿರೂಪಾಕ್ಷಮಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಕ್ತಂ ತದ್‌ವ್ರತೇ ಸ್ಥಿತಮ್ ॥ 153 ॥

ಸಮಾನಾಧಿಕೃತತ್ವಂ ಚೇದುತ್ತರಂ ನೀಲಲೋಹಿತಮ್ ।
ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲರೂಪೇಣ ಪುನರುಕ್ತಂ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥ 154 ॥

ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿರಿತ್ಯತ್ರ ತಾಪನೀಯಶ್ರುತೌ ಪುರಃ ।
ಸ್ವರಿತಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾಂತಂ ಬಹುವ್ರೀಹಿತ್ವಮೇಷ್ಯತಿ ।
ಸ್ವಾಹೇಂದ್ರಶತ್ರುರ್ವರ್ಧಸ್ವ ಯದ್ ಬಹುವ್ರೀಹಿತಾಮಗಾತ್ ॥ 155 ॥

ತಸ್ಮಾದಸ್ಯೇಂದ್ರ ಏವಾಭೂಚ್ಛತ್ರುರಿತ್ಯುತ್ತರಶ್ರುತೇಃ ।
ಪೂರ್ವಾಂತಸ್ವರಿತೇ ಪುಂಸೋರ್ಬಹುವ್ರೀಹಿತ್ವಮೇಷ್ಯತಿ ।
ಮಹಾವ್ಯಾಕರಣೇ ಸೂತ್ರಮಿತಿ ಸ್ವರವಿನಿರ್ಣಯೇ ॥ 156 ॥

ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದ್ಯುದ್ದೇಶ್ಯದ್ವಿತೀಯಕಾ ।
ವಿಭಕ್ತಿರೂರ್ಧ್ವರೇತಾದಿಃ ಪ್ರಥಮಾ ರುದ್ರಗೋಚರಾ ॥ 157 ॥

ತಸ್ಮಾದ್ವಿಷ್ಣುಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿ ರುದ್ರೋ ವ್ರತೇ ಸ್ಥಿತಃ ।
ಊರ್ಧ್ವರೇತಾ ಇತಿ ಹ್ಯೇವ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥೋಽವಸಿತೋ ಭವೇತ್ ॥ 158 ॥

''ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿ ವಿಷ್ಣುಂ ಸದಾಶಿವಃ ।
ಊರ್ಧ್ವರೇತಾ ಧ್ಯಾಯತೀಹ ಶಂಕರೋ ನೀಲಲೋಹಿತಃ'' ॥ 159 ॥

ಇತ್ಯರ್ಥಮೇತಮೇವಾಹ ನೀಲಗ್ರೀವಶ್ರುತಿಃ ಪರಾ ।
ಆಥರ್ವಣೇ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತಸ್ಮಾದೇಕೋ ಹರಿಃ ಶ್ರುತೌ ॥ 160 ॥

ತದೇವರ್ತಮಿತಿ ಪ್ರಾಹ ಕಥಮೇವಾನ್ಯಥಾ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಅವಧಾರಯಂತೀ ತಸ್ಯೈವ ಹಿ-ಋತತ್ವಾದಿಕಮಂಜಸಾ ॥ 161 ॥

ಏಕೋ ನಾರಾಯಣ ಆಸೀದ್ ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ ।'
'ವಾಸುದೇವೋಽಗ್ರ ಏವಾಸೀನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ ।
ನೇಂದ್ರಸೂರ್ಯೌ ನ ಚ ಗುಹೋ ನ ಸೋಮೋ ನ ವಿನಾಯಕಃ '
॥ 162 ॥

ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತೋ ವಿಷ್ಣೋರುತ್ಪತ್ತಿರವತಾರಗಾ ।
ಮುಖ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಹರಿಸ್ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಸ್ತಾವಃ ಪರಮಿತ್ಯಪಿ ॥ 163 ॥

ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮಗ್ರಹೇ ಯುಕ್ತೇ ನಾಮುಖ್ಯಂ ಯುಜ್ಯತೇ ಕ್ವಚಿತ್ ।
ಅಸಂಭವೇ ಹಿ ಮುಖ್ಯಸ್ಯ ಗೌಣಾರ್ಥಾಂಗೀಕೃತಿರ್ಭವೇತ್ ॥ 164 ॥

॥ ಓಂ ವಿಕಾರಶಬ್ದಾನ್ನೇತಿ ಚೇನ್ನ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾತ್ ಓಂ ॥

ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾರ್ಥಾಶ್ಚ ಮಯಟಃ ಸರ್ವೇಽತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಿತಾಃ ।
ಭೋಗ್ಯತ್ವಮತ್ರ ಚಾದ್ಯತ್ವಮುಪಜೀವ್ಯತಯಾ ಹರೇಃ ॥ 165 ॥

ಮಹಾಭೋಕ್ತಾ ಮಹಾಭೋಗ ಇತ್ಯರ್ಥೋಽನ್ನಮಯೇ ಭವೇತ್ ।
ಮಹಾಪ್ರಾಣೋ ಮಹಾಬೋಧೋ ಮಹಾವಿಜ್ಞಾನವಾನಪಿ ॥ 166 ॥

ವಿಶೇಷ–ಸಾಮಾನ್ಯತಯಾ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಮನ ಇತ್ಯಪಿ ।
ಏಕಸ್ಯ ಜ್ಞಾನರೂಪಸ್ಯ ಹರೇರುಕ್ತಿರ್ವಿಭಾಗತಃ ॥ 167 ॥

ಅಭೇದೇಽಪಿ ವಿಶೇಷೇಣೈವಾನ್ಯ ಇತ್ಯುದಿತೋ ಹರಿಃ ।
''ಭೇದಶಬ್ದಾ ವಿಶೇಷಂ ತು ಹರಾವನ್ಯತ್ರ ಭಿನ್ನತಾಮ್ ।
ಬ್ರೂಯುರ್ಹರೇರ್ಜೀವಜಡೈರಪಿ ಭೇದಂ ಹಿ ಮುಖ್ಯತಃ'' ॥ 168 ॥

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವಚೋಽಪ್ಯೇವಂ ಸ ಏಕಃ ಸ ಪಂಚಧಾ ।
ಉಕ್ತೇಽನ್ನಮಯ ಇತ್ಯಾದಿ, ಭೃಗೋಶ್ಚೈತದ್ವದಿಷ್ಯತಿ ।
ಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವೇನ ಮಯಟ್ಪ್ರೋಕ್ತೇರ್ನ ತತ್ರಾಪ್ಯನ್ಯದುಚ್ಯತೇ ॥ 169 ॥

ಪ್ರಚುರಾನ್ನಾದಿರೇವಾತೋ ಹ್ಯನ್ನಮನ್ನಮಯೇತ್ಯಪಿ ।
ಉಚ್ಯತೇ ಹ್ಯವಿಶೇಷೇಣ ನಾನ್ಯತ್ ಕಿಂಚಿದಿಹೋಚ್ಯತೇ ॥ 170 ॥

|| ಓಂ ತದ್ಧೇತು ವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ ಓಂ ||

ಮಹಾನಂದತ್ವ ಏವಾಸ್ಯ ಹೇತುಃ ಕೋಽನ್ಯಾದಿತಿ ಸ್ಫುಟಮ್ ।
ಉಕ್ತಃ ಶ್ರುತ್ಯಂತರೇ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸುಖಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ ಕರೋತ್ಯಯಮ್ ||171||

ಕರೋತಿ ನಾಸುಖೀ, 'ಭೂಮಾ ಸುಖಂ, ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಂ ಭವೇತ್ ।'
ಇತ್ಯುಕ್ತಂ, ಯತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಶ್ಚ ನೃತ್ತಗಾನಾದಿಕಾ ಸುಖಾತ್ || 172 ||

ದುಃಖಾದ್ರೋದಾದಿಕಾ ಚೈವ, ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವತೋಽಸ್ಯ ಚ ।
ಸರ್ವಶಕ್ತೇರ್ನ ದುಃಖಂ ಸ್ಯಾತ್ ಅತಃ ಕೇವಲ ಲೀಲಯಾ ।
ಪ್ರವರ್ತಕೋ, ನ ಚೇದೇಷಃ ಪ್ರಾಣ್ಯಾದನ್ಯಾಚ್ಚ ಕಃ ಪುಮಾನ್ || 173 ||

|| ಓಂ ಮಾಂತ್ರವರ್ಣಿಕಮೇವ ಚ ಗೀಯತೇ ಓಂ ||

ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಪರಮಾಪ್ನೋತೀತಿ ಯತ್ ಪ್ರಥಮಸೂಚಿತಮ್ ।
ತದೇವ ಮಂತ್ರವರ್ಣೇನ ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತವತ್ ।
ಲಕ್ಷಿತಂ, ತತ್ರ ಸತ್ಯತ್ವಂ ಸೃಷ್ಟ್ಯನ್ನಪ್ರಾಣಯೋರಪಿ || 174 ||

ಉಕ್ತಂ, ಜ್ಞಾನಂ ತು ಮನಸಾ ವಿಜ್ಞಾನೇನಾಪ್ಯುದೀರಿತಮ್ ।
ಅನಂತತ್ವಂ ತಥಾನಂದಮಯವಾಚಾಪ್ಯುದಾಹೃತಮ್ || 175 ||

ಸದ್ಭಾವಂ ಯಾಪಯೇದ್ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಯಂ ತತ್ತೇನ ಕಥ್ಯತೇ ।
ಇತಿ ಸೃಷ್ಟಿರಿಹ ಪ್ರೋಕ್ತಾ ಜಗದ್ ಸದ್ಭಾವಯಾಪಕಮ್ || 176 ||

ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಸ್ಥಾಪನಾಯೈವ, ಸತ್ವಂ ಜೀವನಮೇವ ಚ ।
ವಿಶೀರ್ಣತಾ ಚ ಸತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್ಸನ್ನಮಿತ್ಯಾಹುರೇವ ಯತ್ ।
ಅತೋಽದ್ಯತಾಽತ್ಯತಾಽನ್ನತ್ವಂ ಸತ್ಯಶಬ್ದಾರ್ಥ ಏವ ಹಿ || 177 ||

'ಪ್ರಾಣಂ ದೇವಾ ಅನು ಪ್ರಾಣಂತಿ ಮನುಷ್ಯಾಃ ಪಶವಶ್ಚ ಯೇ ।
ಆಯುಃ ಪ್ರಾಣೋ ಹಿ ಭೂತಾನಾಮ್' ಇತಿ ಯದ್ ಗತಿಜೀವನೇ ||178||

ಉಕ್ತೇ, ಸದಿತಿ ಧಾತ್ವರ್ಥೋ ಗತಿಶ್ಚಾತ್ತೋ ಹಿ ಸತ್ಯತಾ ।
ಪ್ರಾಣತ್ವಂ ಅವಬೋಧಾರ್ಥೋ ಮನುಧಾತುಃ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಃ ॥ 179 ॥

ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಮಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತ್ಯೈವಾನಂದಮಯತೋಕ್ತಿತಃ ।
ಅನಂತತ್ವಂ ಸುನಿರ್ಣೀತಂ ಪೂರ್ಣಾನಂದೋ ಹಿ ನಾಲ್ಪಕೇ ॥ 180 ॥

ಅತೋ ಹಿ ಮಂತ್ರವರ್ಣೋಕ್ತ ವಿಸ್ತೃತಿಸ್ತು ಸಮಸ್ತಯಾ ।
ಕ್ರಿಯತೇ ಪರಯಾ ಯಸ್ಮಾತ್ (ಇತರೋಽತ್ರ ನ ಕಥ್ಯತೇ) ॥ 181 ॥

॥ ಓಂ ನೇತರೋಽನುಪಪತ್ತೇಃ ಓಂ ॥

ಪುರುಷಂ ವೇತ್ತಿ ಯೋ ಮುಚ್ಯೇನ್ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾ ಹಿ ವಿದ್ಯತೇ ॥
ಇತಿ ಶ್ರುತೇರನನ್ವೇದೀ ಕಥಂ ಮುಕ್ತಿಂ ಪ್ರಯಾಸ್ಯತಿ ॥ 182 ॥

ಪುರುಷಃ ಪರ ಆತ್ಮಾಜೋ ಬ್ರಹ್ಮ ನಾರಾಯಣಃ ಪ್ರಭುಃ ।
ಮಹಾನಾನಂದ ಉದ್ದಿಷ್ಟುರ್ಭರ್ಗ ಓಮ ಇತೀರ್ಯತೇ ॥ 183 ॥

ಸ್ವಯಂ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವೋ ನಾನ್ಯಸ್ಯೈತಾನಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ।
ತಸ್ಮಾದೋಮಿತ್ಯುದಾಹೃತ್ಯ ಯಜ್ಞದಾನಾನಿ ಕುರ್ವತೇ ॥ 184 ॥

'ಸೂಕ್ತೇನ ಪೌರುಷೇಣೈನಂ ಯಜಂತ್ಯಧ್ಯಾತ್ಮಕೋವಿದಾಃ ।'
ಇತಿ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಸ್ತೇನ ನಾನ್ಯಜ್ಞಾನಾದ್ವಿಮುಚ್ಯತೇ ॥ 185 ॥

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋದಿತೇ ತಸ್ಮಿನ್ ಆತ್ಮಶಬ್ದಂ ಪ್ರಯುಜ್ಯ ಚ ।
ತಸ್ಮಾದಾಕಾಶಸೃಷ್ಟಿಂ ಚ ಪ್ರೋವಾಚಾತ್ರ ಚತುರ್ವಿಧಮ್ ॥ 186 ॥

ಭೂತಂ ಭೂತಾಭಿಮಾನೀ ಚ ತದ್ದೇಹೋಽಂತರ್ನಿಯಾಮಕಃ ।
ಹರಿಶ್ಚಾಕಾಶಶಬ್ದೋಕ್ತೋ ಮುಖ್ಯತೋ ಹರಿರೇವ ಚ ।
ಆಸಮಂತಾತ್ ಕಾಶತೇ ಯದಾಕಾಶೋ ಮುಖ್ಯತೋ ಹರಿಃ ॥ 187 ॥

ಬಲಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪತ್ವಾದ್ ವಾಯುರಗ್ನಿರಗಂ ನಯನ್ ।
ಆಪ ಆಪಾಲನಾಚ್ಚೈವ ಪೃಥಿವೀ ಪ್ರಥಿತೋ ಯತಃ ॥ 188 ॥

ಉಷ್ಣಾನಾಮಾಶ್ರಯತ್ವೇನ ಸ ಏವೌಷಧಿನಾಮಕಃ ।
ಓಷಧೀಷು ಸ್ಥಿತೋ ವಿಷ್ಣುಃ ಕ್ಷುಧಿತೈರಾಶ್ರಿತೋ ಭವೇತ್ ।
ಪುರಿ ಶೇತೇ ಯತಃ ಸೋಽಥ ಪುರುಷಶ್ಚೇತಿ ಗೀಯತೇ ॥ 189 ॥

ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವರ್ತಕತ್ವೇನ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವೋ ಹರೇರ್ಜನಿಃ ।
ಆಕಾಶಾದಿಷು ನಾನ್ಯಾಸ್ತಿ ಹ್ಯಭಿಮಾನೋಽಭಿಮಾನಿನಃ ।
ಅಭಿಮಾನಿಶರೀರಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾದ್ ಭೂತಸ್ಯ ಚೋದ್ಭವಃ ॥ 190 ॥

ಏವಂ ದೇಹಾದಿಪರ್ಯಂತಮಾಗತಂ ಹರಿಮೇವ ತು ।
ಪರಾಮೃಷತಿ ತಸ್ಯೈವ ಪಂಚರೂಪತ್ವವಿತ್ತಯೇ ।
ತ್ಯಕ್ತ್ವಾ ಭೂತಾದಿಕಂ ಸರ್ವಂ 'ಸ ವಾ ಏಷ' ಇತಿ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 191 ॥

ಸ ಇತ್ಯಾತ್ಮಪದೋದ್ದಿಷ್ಟಃ ಏಷ ಜೀವಶರೀರಗಃ ।
ಸಾರಾನ್ನಮಯ ಏವಾಯಂ ನ ಲೋಕಾನ್ನಮಯಃ ಪ್ರಭುಃ ।
ಇತಿ ತಂ ರಸಶಬ್ದೇನ ವಿಶಿನಷ್ಟಿ ಶರೀರಗಮ್ ॥ 192 ॥

ಇದಮಿತ್ಯೇವ ನಿರ್ದೇಶಃ ವಸ್ತ್ರಪ್ರಾವೃತವದ್ ವಿಭೋಃ ।
ಶಿರ ಆದೇರ್ಭವೇಜ್ಜೀವಶಿರ ಆದೌ ವ್ಯವಸ್ಥಿತೇಃ ।
ತಂ ವಿದಿತ್ವಾಸ್ಯ ಮುಕ್ತಿಃ ಸ್ಯಾನ್ನಾನ್ಯಜ್ಞಾನಾತ್ ಕದಾಚನ ॥ 193 ॥

॥ ಓಂ ಭೇದವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ ಓಂ ॥

ಆದಿತ್ಯೇ ಪುರುಷೇ ಚಾಯಮ್ ಇತಿ ಭೇದೋಪದೇಶತಃ ।
ನಾಸ್ಯಾಭೇದೋಽಸ್ತಿ ಜೀವೇನ (ನಾನುಮಾ ಕಾಮಚಾರಿಣೇ) ॥ 194 ॥

॥ ಓಂ ಕಾಮಾಚ್ಚ ನಾನುಮಾನಾಪೇಕ್ಷಾ ಓಂ ॥

ವಿಮತಾನಿ ಶರೀರಾಣಿ ಮದ್ಭೋಗಾಯತನಾನಿ ಯತ್ ।
ಶರೀರಾಣೀತ್ಯಾದಿಕಾ ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೇ ಹ್ಯಪೇಕ್ಷತೇ ॥ 195 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವಿರುದ್ಧತ್ವಾತ್ ಅಕ್ಷಾಗಮಭಯೋಜ್ಝಿತಾ ।
ಅನುಮಾ ಕಾಮವೃತ್ತಾ ಹಿ ಕುತ್ರ ನಾವಸರಂ ವ್ರಜೇತ್ ॥ 196 ॥

ಜಡ ಆತ್ಮೈವ ವಸ್ತುತ್ವಾತ್, ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾಜ್ಜಡಂ ಚಿತಿಃ ।
ಘನ ಆಕಾಶ ಇತ್ಯಾದ್ಯಾ ವಾರ್ಯಂತೇ ಕೇನ ಹೇತುನಾ ॥ 197 ॥

ನ ಜೀವಭೇದಸೂತ್ರಾಣಾಂ ಶಂಕ್ಯಾತ್ರ ಪುನರುಕ್ತತಾ ।
ವಾಕ್ಯಾಂತರದ್ಯೋತಕತ್ವಾತ್, ಪೃಥಗಿತ್ಯತ್ರ ಪೂರ್ಣತಾ ॥ 198 ॥

॥ ಓಂ ಅಸ್ಮಿನ್ನಸ್ಯ ಚ ತದ್ಯೋಗಂ ಶಾಸ್ತಿ ಓಂ ॥

ಯೋಗಮನ್ನಮಯಾದ್ಯೈರ್ಯತ್ ಫಲತ್ವೇನಾಸ್ಯ ಶಂಸತಿ ।
ಸ್ಥಾನದ್ವಯೇಽಪ್ಯತಃ ಕೋಶಾ ಏತ ಇತ್ಯತಿ ಸಾಹಸಮ್ ॥ 199 ॥

ಉಪಸಂಕ್ರಮಣಂ ಚೈವ ದ್ವಿತೀಯೋದ್ದೇಶಿತಂ ಪ್ರತಿ ।
ಅತಿಕ್ರಮಂ ವದಂತಂ ತಮುಪಶಬ್ದೋ ನಿವಾರಯೇತ್ ॥ 200 ॥

ಅಶ್ರುತಸ್ಯಾತಿ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಸ್ಥಾನಂ ದದ್ಯಾತ್ಕಥಂ ಪುನಃ ।
ಶ್ರುತಾ–ಶ್ರುತಪರಿತ್ಯಾಗಕಲ್ಪನೇ ವಿಗತಹ್ರಿಯಾಮ್ ।
ಮೃತಾವೇವ ಪರಿತ್ಯಾಗಃ ಕೃತೋ ಹ್ಯನ್ನಮಯಸ್ಯ ಚ ॥ 201 ॥

ಯೋಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದ್ಯುಪಾಸಾಂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯತಃ ।
ಉಕ್ತ್ವಾ ಪಂಚಸ್ವರೂಪಾಣಾಂ ಪುನಸ್ತತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿವಾದಿನೀ ॥ 202 ॥

ಸ್ಥಾನದ್ವಯಗತಾ ವೇದವಾಣೀ, ತದಪಲಾಪಿನಾಮ್ ।
ತಮಸೋಽನ್ಯತ್ರ ಸಂಸ್ಥಾನಂ ಕಥಮೇವ ಸಹೇತ ಸಾ ॥ 203 ॥

ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯುಕ್ತೋಽನ್ನ ಪ್ರಾಣಪೂರ್ವಕಮ್ ।
ಆಹ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಥಂ ತನ್ನ, ದ್ವಾರಂ ತದಿತಿವಾದಿನಃ ॥ 204 ॥

ಉಪಸತ್ತಿಂ ಕಥಂ ವಿದ್ಯುಃ, ಉಪಸನ್ನಾಯ ಹಿ ತ್ರಿಶಃ ।
ವಕ್ತವ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಗುರುಣಾ ಚತುರ್ವಾರಮಥಾಪಿ ವಾ ॥ 205 ॥

ಸಕೃದ್ವೇತ್ಯಾಗಮಾ ಬ್ರೂಯುಃ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೋಽಪಿ ಚ ।
ತದ್ಯತ್‌ಕಿಂಚಿತ್ ಕಥಂ ಭ್ರೂಯಾದುಪಸನ್ನಾಯ ದಿಕ್‌ಪತಿಃ ॥ 206 ॥

ನ ವದೇದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ಚ ಕಥಂ ಮಾಯಾವೀ ನ ಹಿ ವಾರಿರಾಟ್ ॥ 207 ॥

ಚಷ್ಟ ಇತ್ಯೇವ ತಚ್ಚಕ್ಷುಃ ಶ್ರವಣಾಚ್ಛ್ರೋತ್ರಮುಚ್ಯತೇ ।
ವಚನಾದೇವ ವಾಗ್‌ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಕಾರಣಮ್ ॥ 208 ॥

ತಚ್ಚ ವಾಧೂಲಶಾಖಾಯಾಮ್ ಅಷ್ಟರೂಪಮುದಾಹೃತಮ್ ।
ವಿಜ್ಞಾನಾನಂದಸಹಿತಂ ಪೃಥಕ್ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣೈಃ ।
ಆವಾಪೋದ್ವಾಪತಃ ಶಾಖಾ ಯತ ಆಹುಃ ಪರಂ ಪದಮ್ ॥ 209 ॥

'ಯತೋ ವಾ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತ' ಇತ್ಯಾದ್ಯೈರ್ಲಕ್ಷಣೈಃ ಸ್ವಯಮ್ ।
ಲಕ್ಷಿತಂ ಗುರುಣಾ ಪಶ್ಚಾತ್ ತಪಸೈವಾಪರೋಕ್ಷಿತಮ್ ॥ 210 ॥

ದೃಷ್ಟ್ವಾಲೈಕೈಕಸ್ವರೂಪಂ ತು ಸಮುಸ್ತೋಕ್ತಾನುದರ್ಶನಮ್ ।
ಇಚ್ಛತಾಜ್ಞಾಂ ಗುರೋಃ ಪ್ರಾಪ್ಯ ತಪಸೈವಾಪರೋಕ್ಷಿತಮ್ ॥ 211 ॥

ಅಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯೇವ ವದತಾಂ ಶ್ರುತಹಾನ್ಯಶ್ರುತಗ್ರಹೌ ।
ಸಾಕ್ಷಾಲ್ಲಕ್ಷಣತಾಂ ಪ್ರಾಪ್ತಾವಿತಿ ಲಜ್ಜಾ ತದುಕ್ತಿಷು ॥ 212 ॥

ಸಮೀಪೇ ಸಹಭೋಗಸ್ಯ ಮುಕ್ತಿತ್ವೇನೋಕ್ತಿತೋಽಸಕೃತ್ ।
ಭೇದೋ ಜೀವೇಶಯೋರ್ಮಿಥ್ಯೇತ್ಯೇವ ಮಿಥ್ಯಾ ಸ್ವಯಂ ಭವೇತ್
॥ 213 ॥

ಏತೇನ ಮಯಟಶ್ಚೈವ ದ್ವೈವಿಧ್ಯೇನಾರ್ಥಪ್ರಕಲ್ಪನಾತ್ ।
ತದನ್ಯೇಷಾಂ ಮತಮಪಿ ಸತ್-ಸಂಸತ್ಸು ನ ಭಾಸತೇ ॥ 214 ॥

ಅತೋ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವೋ ನಿಃಶೇಷಗುಣವಾಚಕೈಃ ।
ಗುಣಸಾಮಾನ್ಯವಚನೈರಪಿ ಮುಖ್ಯತಯೋದಿತಃ ॥ 215 ॥

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗೈಶ್ಚ ಪ್ರಾಣಾದ್ಯೈಃ ತಥೈವ ಹ್ಯಧಿಭೂತಗೈಃ ।
ಅನ್ನಾದಿಶಬ್ದೈರ್ಭಗವಾನ್ ಏಕೋ ಮುಖ್ಯತಯೋದಿತಃ ॥ 216 ॥

ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ಸೂತ್ರೇಣ ಗುಣಸರ್ವಸ್ವಸಿದ್ಧಯೇ ।
ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಲಕ್ಷಣಂ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮೂಲಂ ಯತಸ್ತತಃ ।
ಅನ್ವಯಃ ಸರ್ವಶಬ್ದಾನಾಂ ಗುಣಸರ್ವಸ್ವವೇದಕಃ ॥ 217 ॥

ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತೂನಾಂ ತಸ್ಮಿನ್ ಮುಖ್ಯಸಮನ್ವಯಾತ್ ।
ಅನ್ಯಾರ್ಥೇಷ್ವಲ್ಪತಾಹೇತೋಃ ತನ್ನಿಮಿತ್ತತ್ವತಸ್ತಥಾ ॥ 218 ॥

ತದ್ವಾಚಕತ್ವಂ ಶಬ್ದಾನಾಂ, ಬಹುಲಾತಿಪ್ರಯೋಗತಃ ।
ರೂಢಮಿತ್ಯೇವ ಸಾಧ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್ ರೂಢಿರ್ಹಿ ದ್ವಿವಿಧಾ ಮತಾ ॥ 219 ॥

ಅವಿದ್ವದ್ವಿದ್ವದಾಖ್ಯೈವ ಮುಖ್ಯಾ ಹಿ ವಿದುಷಾಂ ತು ಸಾ ।
ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿರ್ವೈದಿಕಾ ಸ್ಯಾತ್ ಸಾ ಯೋಗಾದೇವ ಲಭ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಮಾನ್ಮುಖ್ಯಾರ್ಥತಾ ವಿಷ್ಣೋರಿತಿ ಕೃತ್ವಾ ಹೃದಿ ಪ್ರಭುಃ
ಸಮನ್ವಯಂ ಸಾಧಯತಿ..... ॥ 220 ॥

ಅಂತಸ್ಥತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಂತಸ್ತದ್ಧರ್ಮೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

(ಸಮನ್ವಯಂ ಸಾಧಯತಿ) ದೇವಾನಾಂ ತತ್ರ ಶಕ್ತತಾಮ್ ।
ಆಶಂಕ್ಯ ತತ್ರ ರೂಢಿಂ ಚ ತಚ್ಛಬ್ದಾನಾಮಪಿ ಸ್ವಯಮ್ ॥ 221 ॥

ಸಮುದ್ರಾಂತಃಸ್ಥಿತತ್ವಾದ್ಯೈಃ ತದ್ಧರ್ಮೈರ್ವಿಷ್ಣುರೂಢತಾಮ್ ।
ಸಾಧಯಿತ್ವಾಭಿಧಾಂ ತೈಶ್ಚ ಪುನರೇವ ನ್ಯವಾರಯತ್ ॥ 222 ॥

ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಆಕಾಶಸ್ತಲ್ಲಿಂಗಾತ್ ಓಂ ॥

ಚೇಷ್ಟಾ ಹಿ ಚೇತನಾನಾಂ ಯಾ ಸಾ ಭವೇತ್ತತ್ಪ್ರಸಾದತಃ ।
ಅಚೇತನಸ್ವಭಾವಸ್ತು ವಿವರಾದಿಃ ಕಥಂ ತತಃ ॥ 223 ॥

ಇತಿ ಶಂಕಾನಿವೃತ್ತ್ಯರ್ಥಂ ಆಕಾಶ ಇತಿ ನಾಮ ಚ ।
ಪರತೋಽಪಿ ವರೀಯಸ್ತ್ವ-ಪೂರ್ವಾಲ್ಲಿಂಗಾದ್ಧರೇರ್ಭವೇತ್ ॥ 224 ॥

'ನಭೋ ದದಾತಿ ಶ್ವಸತಾಂ ಮಾರ್ಗಂ ಯನ್ನಿಯಮಾದದಃ'।
ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯೈಃ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮಮನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕತಃ) ॥ 225 ॥

ಪ್ರಾಣಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅತ ಏವ ಪ್ರಾಣಃ ಓಂ ॥

ಪ್ರಾಣಾದಿ ಹೇತುತಾದೃಷ್ಟೇ ರತಿದೇಶೋ ಹಿ ತಾದೃಶಃ ।
ಲಿಂಗಂ ಬಲವದೇವ ಸ್ಯಾತ್ ಪ್ರೇರಕೋಽಸ್ಯಾಪಿ ಯದ್ಧರಿಃ ॥ 226 ॥

ಗಾಯತ್ರ್ಯಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಛಂದೋಽಭಿಧಾನಾನ್ನೇತಿ ಚೇನ್ನ ತಥಾ ಚೇತೋರ್ಪಣ ನಿಗದಾತ್ತಥಾ ಹಿ ದರ್ಶನಮ್ ಓಂ ॥

ನಿತ್ಯತ್ವಾದೇವ ಶಬ್ದಸ್ಯ ತತ್ಸ್ವಭಾವಃ ಕಥಂ ಹರೇಃ ।
ಕಥಂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಬಹುಲ ಶಬ್ದಾನಾಮನ್ಯಥಾರ್ಥತಾ ॥ 227 ॥

ಇತಿಚೇತ್ತದ್ಧರೇರೇವ ಬಾಹುಲ್ಯಾಚ್ಛ್ರುತಿ ಲಿಂಗಯೋಃ ।
ತಾದೃಶತ್ವಾಚ್ಚ ತಚ್ಛಕ್ತೇಃ ಬಾಹುಲ್ಯೇ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಯೋಃ ॥ 228 ॥

ಅಂತಿಮ ಪ್ರಾಣಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಪ್ರಾಣಸ್ತಥಾನುಗಮಾತ್ ಓಂ ॥

ಅನ್ಯಸ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯತ್ವಮಿತಿ ತನ್ನಾತ್ರಗಸ್ಯ ಹಿ ॥ 229 ॥

ವಿಷ್ಣಾವೇವ ತು ಲಿಂಗಾನಿ ಪ್ರಾಣಸ್ಥಾನಿ ತು ಸರ್ವಶಃ
ಪ್ರಾಣಸಂವಾದ ಪೂರ್ವಾಣಿ ಮುಖ್ಯತೋ ಜೀವಗಾನಿ ಚ ।
ಅಭ್ಯಾರ್ಚಟ್ಟತವರ್ಷಾಣಿ ಪ್ರಾಣವಂಶತ್ವಮಿತ್ಯಪಿ ॥ 230 ॥

ತಸ್ಮಾದನ್ಯತ್ರಗೈಃ ಶಬ್ದೈರುಕ್ತನ್ಯಾಯೈಃ ಸಮಂತತಃ ।
ಏಕೋ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವೋ ಭಣ್ಯತೇ ನಾತ್ರ ಸಂಶಯಃ ॥ 231 ॥

ವಾಸುದೇವಾದಿರೂಪೇಣ ಚತುರ್ಮೂರ್ತಿಶ್ಚ ಸರ್ವಶಃ ।
ಅಥವಾ ಪಂಚಮೂರ್ತಿಃ ಸಃ ಪ್ರೋಕ್ತೋಽಧಿಕರಣಂ ಪ್ರತಿ ।
ಪ್ರತಿಸೂತ್ರಂ ಪ್ರತಿಪದಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಮಥಾಪಿ ವಾ ॥ 232 ॥

ತೈಸ್ತೈರ್ಯುಕ್ತಿ-ಶ್ರುತಿ-ನ್ಯಾಯವಿಶೇಷೈರ್ಯೋಗ್ಯತಾ ಯಥಾ ।
ಬೃಹತ್ತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣೇನ ಬಹ್ವರ್ಥಮಪಿ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ ।
ಉಚ್ಯತೇ ನರಬುದ್ಧೀನಾಮಪಿ ಕಿಂಚಿದ್ ಗ್ರಹಾರ್ಥತಃ ॥ 233 ॥

ಗ್ರಂಥೋಽಯಮಪಿ ಬಹ್ವರ್ಥಃ ಭಾಷ್ಯಂ ಚಾತ್ಯರ್ಥವಿಸ್ತರಮ್ ।
ಬಹುಜ್ಞಾ ಏವ ಜಾನಂತಿ ವಿಶೇಷೇಣಾರ್ಥಮೇತಯೋಃ ।
ತಸ್ಮಾನ್ ಮಹಾಗುಣೋ ವಿಷ್ಣುರ್ನಾಮ್ನಾಮಪುನರುಕ್ತಿತಃ ॥ 234 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥ ವಿರಚಿತೇ ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ
ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಸ್ಯ ಪ್ರಥಮಃ ಪಾದಃ ॥

ಸರ್ವಗತತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಸರ್ವತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಾನಾಂ ಶಬ್ದಾನಾಂ ವೃತ್ತಿರ್ನಾರಾಯಣೇ ಪರೇ ।
ಚಿಂತ್ಯತೇ, ಸರ್ವಗತತ್ವಂ ತು ಪ್ರಥಮಂ ಪ್ರವಿಚಾರ್ಯತೇ ॥ 235 ॥

ತತ್ರ ತತ್ರ ಸ್ಥಿತೋ ವಿಷ್ಣುಸ್ತತ್ತ ಚ್ಛಕ್ತಿಪ್ರಬೋಧಕಃ ।
ದೂರತೋಽಪ್ಯತಿಶಕ್ತಃ ಸ ಲೀಲಯಾ ಕೇವಲಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 236 ॥

ಇತಿ ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ ಕರ್ಮ-ಕರ್ತ್ರೋರುತ್ಸರ್ಗತೋ ಭಿದಾ ।
ಅಭೇದೋಽಪಿ ವಿಶೇಷೇ ಸ್ಯಾದ್ ಬಲೀ ಸೋಽಪ್ಯನಪೋದಿತಃ ॥ 237 ॥

ಏತದ್ ಭಾವಾಭಿದಂ ಲಿಂಗಂ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗೇ ತತಃ ಪರಮ್ ।
ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಂತರಶ್ಚೇತಿ ಕ್ರಿಯಾಭಾವಾಖ್ಯಮುಚ್ಯತೇ ।
ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದ್ಯಭಾವಾಖ್ಯಂ ಶ್ರುತಿರ್ಲಿಂಗಾಧಿಕಾ ಪರಾ ॥ 238 ॥

ಅತ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅತ್ತಾ ಚರಾಚರಗ್ರಹಣಾತ್ ಓಂ ॥

ಅನಿತ್ಯತ್ವಾತ್ ಕ್ರಿಯಾಣಾಂ ತು ಕಥಮೇವ ಸ್ವರೂಪತಾ ।
ಇತಿ ಚೇತ್, ಸ ವಿಶೇಷೋಽಪಿ ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತ್ಯಾತ್ಮನಾ ಸ್ಥಿರಃ ॥ 239 ॥

ಶಕ್ತಿತಾ ವ್ಯಕ್ತಿತಾ ಚೇತಿ ವಿಶೇಷೋಽಪಿ ವಿಶೇಷವಾನ್ ।
ಅಭಿನ್ನೋಽಪಿ, ಕ್ರಿಯಾದಿಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವ ಇತಿ ಹಿ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 240 ॥

''ಜ್ಞಾನಂ ನಿತ್ಯಂ ಕ್ರಿಯಾ ನಿತ್ಯಾ ಬಲಂ ಶಕ್ತಿಃ ಪರಾತ್ಮನಃ ।
ನಿತ್ಯಾನಂದೋಽವ್ಯಯಃ ಪೂರ್ಣೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುರಚ್ಯುತಃ ॥'' 241

ಇತಿ ಪೈಂಗಿ ಶ್ರುತಿಶ್ಚಾಹ, ''ಶಕ್ತಿಸದ್ಭಾವ ಏವ ತು ।
ಕ್ರಿಯಾದಿ ನಿತ್ಯತಾ ಜ್ಞೇಯಾ, ತದನ್ಯತ್ರ ತ್ವನಿತ್ಯತಾ ॥'' ॥ 242 ॥

ಗುಹಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಗುಹಾಂ ಪ್ರವಿಷ್ಟಾವಾತ್ಮಾನೌ ಹಿ ತದ್ದರ್ಶನಾತ್ ಓಂ ॥

ಇತಿ ಸತ್ತತ್ವವಚನಂ ದ್ವಿತ್ವಂ ಚೈಕಸ್ಯ ಯುಜ್ಯತೇ ॥
'ಯಃ ಸೇತು' ರಿತಿ ಚೈಕತ್ವವಚನೇನ ವಿಶೇಷಣಾತ್ ॥ 243 ॥

ಅಂತರಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಂತರ ಉಪಪತ್ತೇಃ ಓಂ ॥

ಅಂತಃಸ್ಥಿತ್ವಾದ್ರಮಣಕೃದ್ ಅಂತರಃ ಸ ಉದಾಹೃತಃ ।
ರಮಣಂ ಚಾತ್ಮಶಬ್ದೇನಾದೇಯಂ ಮಾತೀತಿ ಚೋಚ್ಯತೇ ॥ 244 ॥

ವಿಶಿಷ್ಟಸುಖವತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ ಚ ವಿಶಿಷ್ಟತಾ ।
ಅನ್ಯೋನ್ಯನಿಯತಿಶ್ಚೇಶ-ನಿಯಮೇ ನಾನ್ಯಥಾ ಭವೇತ್ ।
ಚೇತನಾನಾಂ ವಿಶೇಷೋ ಯಃ ಸ್ವಭಾವೋಽಪೀಶ್ವರಾರ್ಪಿತಃ ॥ 245 ॥

ಅನ್ಯೋನ್ಯನಿಯಮೇ ತಸ್ಮಾದನವಸ್ಥಿತ್ಯಸಂಭವೌ ।
ಈಶ್ವರಶ್ಚೇನ್ನಿಯಂತಾ ಸ್ಯಾತ್ ಸ ಏವ ಪ್ರಥಮಾಗತಃ ॥ 246 ॥

ಕಿಮಿತ್ಯಪ್ರೋದ್ಯತೇ, ಕಸ್ಮಾದ್ ವೃಥಾವಸ್ಥಿತಿಕಲ್ಪನಾ ।
ದೋಷವತ್ಯೇವ ತಸ್ಮಾತ್ ಸಾ ನೈವ ಕಾರ್ಯಾ ಕಥಂಚನ ॥ 247 ॥

ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿದೈವಾದಿಷು ತದ್ಧರ್ಮ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

ರಮಣಂ ನಾತಿಯತ್ನಸ್ಯ ವಿಕ್ಷೇಪಾದೇವ ಯುಜ್ಯತೇ ।
ಇತಿ ಚೇತ್ ಸರ್ವನಿಯಮೋ ಯಸ್ಯ ಕಸ್ಮಾನ್ನ ಶಕ್ಯತೇ ॥ 248 ॥

ಸ್ವಾತ್ಮನಾಽನಿಯತಂ ವಸ್ತು ಪ್ರತೀಪಂ ಹ್ಯಾತ್ಮನೋ ಭವೇತ್ ।
ಸ್ವಾಧೀನ ಸತ್ತಾಶಕ್ತ್ಯಾದಿ ಕಥಮಾತ್ಮ ಪ್ರತೀಪಕಮ್ ॥ 249 ॥

ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಕೋ ಧರ್ಮೋಕ್ತೇಃ ಓಂ ॥

ಗುಣಕ್ರಿಯಾದಯೋ ಭಾವಾ ಯದಿ ವಾ ಸ್ಯುರಭೇದಿನಃ ।
ಅಭೇದೋಽಭಾವಧರ್ಮಾಣಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಯುಜ್ಯತೇ ಕಥಮ್ ॥250॥

ನಾಭಾವೋ ಭಾವ ಇತಿ ಚ ವಿಶೇಷಃ ಪ್ರಾಯಶೋ ಭವೇತ್ ।
ಅತದ್ಭಾವೋಽನ್ಯತಾ ಚೇತಿ ನ ವಿಶೇಷೋಽಸ್ತಿ ಕಶ್ಚನ ॥ 251 ॥

ದೋಷಾಭಾವೋ ಗುಣ ಇತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧೋ ಲೌಕಿಕೇಷ್ವಪಿ ।
ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಕಾಂಸ್ತಸ್ಮಾದ್ ಗುಣಾನಾಹ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 252 ॥

ಭಾವಾಭಾವವಿರೋಧೋಽಪಿ ನ ತು ಸರ್ವತ್ರ ವಿದ್ಯತೇ ।
ತದಭಾವೋ ಹಿ ತದ್ಭಾವವಿರೋಧೀ ನ ತತೋಽಪರಃ ॥ 253 ॥

ಪೃಥಕ್ತ್ವಾಭಾವ-ತದ್ರೂಪಾನ್ ಭೇದಾಂಸ್ತ್ರೀನ್ ಕಲ್ಪಯಂತಿ ಚೇತ್ ।
ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಾದ್ಯಾಸ್ತು ದೋಷಾಸ್ತತ್ರ ವಿರೋಧಿನಃ ॥ 254 ॥

ಪೃಥಕ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವ-ಭೇದಾಸ್ತು ಪರ್ಯಾಯೇಣೈವ ಲೌಕಿಕೈಃ ।
ವ್ಯವಹ್ರಿಯಂತೇ ಸತತಂ ವೈದಿಕೈರಪಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 255 ॥

ದೃಷ್ಟಹಾನಿರದೃಷ್ಟಸ್ಯ ಕಲ್ಪನೇತ್ಯೇವ ದೂಷಣಮ್ ।
ಯದಾ ತದಧಿಕೋ ದೋಷೋ ವಿದ್ಯತೇ ಕೋ ನು ವಾದಿನಾಮ್ ॥ 256

ಭಾವಾಭಾವಸ್ವರೂಪಾಸ್ತು ವಿಶೇಷಾ ಏವ ವಸ್ತುನಃ ।
ಅಭಿನ್ನಾ ಏವ ಸಂಗ್ರಾಹ್ಯಾ ವ್ಯವಹಾರಪ್ರಸಿದ್ಧಯೇ ॥ 257 ॥

ಯಥೈಕಃ ಸಮವಾಯೋಽಪಿ ಭೇದಾಭೇದೌ ಚ ವಸ್ತುನಿ ।
ಅಂಗೀಕಾರ್ಯಾ ವಿಶೇಷೇಣ ಸ್ಥಾನೇಷು ವ್ಯವಹರ್ತೃಭಿಃ ॥ 258 ॥

ಅಖಂಡವಾದಿನೋಽಪಿ ಸ್ಯಾದ್ವಿಶೇಷೋಽನಿಚ್ಛತೋಽಪ್ಯಸೌ ।
ವ್ಯಾವೃತ್ತೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ ತು ಕಿಂ ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯಬಹುತ್ವತಃ ॥ 259 ॥

ವೈಶ್ವಾನರಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ವೈಶ್ವಾನರಃ ಸಾಧಾರಣ ಶಬ್ದವಿಶೇಷಾತ್ ಓಂ ॥

ಬಹುಲಿಂಗಸಮಾಯುಕ್ತೈರ್ಬಹುಭೀ ರೂಢನಾಮಭಿಃ ।
ಪ್ರಸಿದ್ಧೈರನ್ಯಗತ್ವೇನ ವಾಚ್ಯಃ ಸಾಕ್ಷಾಜ್ಜನಾರ್ದನಃ ॥ 260 ॥

ವೈಶ್ವಾನರಾದಯಃ ಶಬ್ದಾ ಅಪಿ ತದ್ವಾಚಿನಸ್ತತಃ ।
ತಾನಿ ಲಿಂಗಾನಿ ತೇ ಶಬ್ದಾ ಅಪಿ ತದ್ಗಾ ಹಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 261 ॥

ಬಹುಲಾಪ್ಯಜ್ಞರೂಢಿಸ್ತತ್ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಢಿಂ ನ ಬಾಧತೇ ॥ 262 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥವಿರಚಿತೇ ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ
ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಸ್ಯ ದ್ವಿತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದ

ತತ್ರಾನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಾಂ ಲಿಂಗನಾಮ್ನಾಂ ಪುನರ್ಹರಿಃ ।
ವಿಶೇಷಾನ್ಮುಖ್ಯತೋ ವೃತ್ತಿಂ ಸ್ವಸ್ಮಿನ್ನೇವಾತ್ರ ವಕ್ಯಜಃ ॥ 263 ॥

ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನಂ ಸ್ವಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ ॥

ವಿಷ್ಣಾವೇವಾತ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ರೂಢತ್ವಾನ್ನ ಶಿವಾದಿಕಾನ್ ।

ಭೂಮಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಭೂಮಾ ಸಂಪ್ರಸಾದಾದಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

ಶ್ರುತಿರ್ವಕ್ತಿ ಅಖಿಲೇಶತ್ವಾದ್ಭೂಮಾ ವಿಷ್ಣುಃ ಸುಖಾಧಿಕಃ ॥ 264 ॥

ಅಕ್ಷರಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಕ್ಷರಮಂಬರಾಂತಧೃತೇಃ ಓಂ ॥

ಅತೋ ವಿರುದ್ಧವದ್ ಭಾತಮಪಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಯ ತತ್ತ್ವತಃ ।
ಯೋಜನೀಯಂ ಹರೌ ವಾಕ್ಯಂ ವಿರುದ್ಧೈರ್ಲಕ್ಷಣೈರ್ಯುತಮ್ ॥ 265 ॥

ಬ್ರಹ್ಮೈವ, ತಾನಿ ಲಿಂಗಾನಿ ತದನ್ಯತ್ರ ತ್ವಸಂತ್ಯಪಿ ।
ಅವಿರೋಧೇನ ಗೋವಿಂದೇ ಸಂತ್ಯಸ್ಥೂಲಾದಿಕಾನಿ ಚ ॥ 266 ॥

ಅನ್ಯವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸ್ಥೌಲ್ಯಾದೀನಾಮಪಾಕೃತಿಮ್ ।
ನಾರಾಯಣೇ ಶ್ರುತಿರ್ವಕ್ತಿ, ನ ತು ತಸ್ಯಾಸ್ವಭಾವತಾಮ್ ॥ 267 ॥

'ಸರ್ವಧರ್ಮಾ ಸರ್ವನಾಮಾ ಸರ್ವಕರ್ಮಾ' 'ಗುಣಾಃ ಶ್ರುತಾಃ ।
ದೋಷಾ ಶ್ರುತಾಶ್ಚ ನೇ'ತ್ಯಾದ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣಂ ಶ್ರುತಿರತ್ರ ಚ ॥ 268 ॥

ಲಿಂಗಂ ಸಾಧಾರಣಂ, ಶಬ್ದೌ, ಸ್ಥಾನಂ, ಲಿಂಗಮನುಗ್ರಹಃ ।
ಪುನಃ ಶಬ್ದಾ, ಲಿಂಗಶಬ್ದೌ ವಿಚಾರ್ಯಾ ದ್ವಿಸ್ಥಿತಾ ಇಹ ॥ 269 ॥

ಬಾಹುಲ್ಯಂ ಲಿಂಗಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಅನುಕ್ತಿಶ್ಚ ವಿರುದ್ಧತಾ ।
ಅದೃಷ್ಟಿರನ್ವಯಾಭಾವೋ ವಿಪರೀತಶ್ರುತಿಭ್ರಮಃ ॥ 270 ॥

ಲಿಂಗಾವಕಾಶರಾಹಿತ್ಯ ಭ್ರಮಸ್ತಾದೃಗ್ ದ್ವಯಂ ತಥಾ ।
ಬಹುತಾದ್ಯುಕ್ತ್ವ ಮುಕ್ತಸ್ಯ ವಿರೋಧೋಽರ್ಥಾತ್ತಥಾಗತಿಃ ।
ಸಮಸ್ತಮೇತದಿತ್ಯತ್ರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೇಷು ಯುಕ್ತಯಃ ॥ 271 ॥

ತಾ ಏವ ಬಲವತ್ಯಸ್ತು ಗತ್ಯಂತರವಿವರ್ಜಿತಾಃ ।
ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಯೋ ಜ್ಞೇಯಾಃ ದೃಶ್ಯಂತೇ ತಾಶ್ಚ ಸರ್ವಶಃ ॥ 272 ॥

ಮುಕ್ತೋಪಸೃಪ್ಯತಾ, ಪ್ರಾಣಾದಾಧಿಕ್ಯಂ, ಸರ್ವತಸ್ತಥಾ ।
ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸ್ವಭಾವಸ್ಯ, ಪ್ರೇಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕ್ರಿಯಾ ತಥಾ ॥ 273 ॥

ಅರಸ್ಯ ಣ್ಯಸ್ಯ ಚೇಶತ್ವಂ, ಸೂರ್ಯಾದ್ಯನುಕೃತಿಸ್ತಥಾ ।
ವಾಮನಾಖ್ಯಾ, ಸರ್ವಕಂಪಸ್ತಚ್ಛಬ್ದಾದನನ್ಯಸಿದ್ಧತಾ ॥ 274 ॥

ಅನಾಮರೂಪತಾ, ಭೇದಸ್ಯೋಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣತಾ ।
ಸರ್ವೈಶ್ವರ್ಯಾದಿಕಾದ್ಯಾಸ್ತಾ ವೇದೇಶೇನ ಪ್ರದರ್ಶಿತಾಃ ॥ 275 ॥

ಅಧಿಕಾರಶ್ಚ ತದ್ಧಾನಿಃ ಪ್ರಸಂಗಾದೇವ ಚಿಂತಿತೌ ॥ 276 ॥

ದೇವತಾಧಿಕರಣ

ತತ್ಫಲಾಯ ವಿಧಿಃ ಸಿದ್ಧೇ ಚೋಪಾಸಾಯಾ ನಿರಾಕೃತಃ ।
ಯತೋ ಜೈಮಿನಾನ್ಯಾರ್ಥಮ್ ಅಸಿದ್ಧೇಽರ್ಥೇ ವಿಧಿಸ್ತಥಾ ।
ವಿದ್ಯಾಧಿರಾಜಸ್ಯ ಮತಮವಿರೋಧಸ್ತಯೋಸ್ತತಃ ॥ 277 ॥

ಮೋಕ್ಷೇ ಫಲವಿಶೇಷೋಽಸ್ತಿ ನ ಚ ಸರ್ವಂ ಪ್ರಕಾಶತೇ ।
ಸರ್ವದಾ, ತೇನ ದೇವಾನಾಮ್ ಅಪಿ ಯುಕ್ತಾ ಹ್ಯುಪಾಸನಾ ॥ 278 ॥

ನಿತ್ಯಂ ವೃದ್ಧಿಕ್ಷಯಾಪೇತಂ ವಿಷ್ಣೋಃ ಪೂರ್ಣಂ ತು ವೇದನಮ್ ।
ಸ್ಪಷ್ಟಾತಿಸ್ಪಷ್ಟವಿಷದಂ, ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಶೇಷವಸ್ತುಗಮ್ ।
ಅನ್ಯೇಷಾಂ ಕ್ರಮಶೋ ಜ್ಞಾನಂ ಮಿತವಸ್ತುಗತಂ ಸದಾ ॥ 279 ॥

ಇತ್ಯಾದಯೋ ವಿಶೇಷಾಸ್ತು ಸದಾ ವಿದ್ಯಾಪತೇರ್ಹ್ಯದಿ ।
ಜೈಮಿನ್ಯಾದ್ಯಾಸ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವೇತ್ತೃತ್ವಾತ್ ತತ್ ತಥಾ ವದನ್ ।
ವಿದ್ಯೇಶಮತಮೇತಸ್ಮಾನ್ನೈವ ಸದ್ಭಿರ್ವಿರುಧ್ಯತೇ ॥ 280 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥವಿರಚಿತೇ ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ
ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಸ್ಯ ತೃತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥

ಮೊದಲನೆಯಧ್ಯಾಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದ

|| ಓಂ ತದಧೀನತ್ವಾದರ್ಥವತ್ ಓಂ ||

ದುಃಖೀ–ಬದ್ಧಾವರಾದ್ಯಾಸ್ತು ತದಧೀನತ್ವಹೇತುತಃ ।
ಶಬ್ದಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ವರ್ತಂತೇ ರಾಜ್ಞಿಯದ್ವತ್ ಪರಾಜಯಃ || 281 ||

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತದ್ಗತತ್ವಂ ಚ ಶಬ್ದವೃತ್ತೇರ್ಹಿ ಕಾರಣಮ್ ।
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತತ್ರ ಮುಖ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್, ಕುತೋ ರಾಜ್ಞಿ ಜಯೋಽನ್ಯಥಾ || 282 ||

ನ ಹಿ ಭೃತ್ಯಸ್ಯ ವಿಜಯೀ ಶಬ್ದಸ್ತಾವತ್ ಪ್ರಯುಜ್ಯತೇ ।
ಯಾವದ್ ರಾಜ್ಞ್ಯನ್ಯಗತತ್ವೇಽಪಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭಾಸಮಾತ್ರತಃ || 283 ||

ಭೃತ್ಯಬಂಧಾದಿಕಂ ರಾಜ್ಞಿ ರಾಜ್ಞೋ ಬಂಧಾದಿಯೋಗ್ಯತಃ ।
ಕಾರಣಂ ಸಂಶಯಸ್ಯ ಸ್ಯಾದ್ ಇತಿ ನೈವ ಪ್ರಯುಜ್ಯತೇ || 284 ||

ಅಮಂಗಲತ್ವಾಚ್ಛಬ್ದಾನಾಂ ರಾಜ್ಞೋ ಯೋಗಾದಮಂಗಲೇ ।
ಅಪ್ರಿಯತ್ವಾತ್ತು ಶಬ್ದಸ್ಯ ಸ್ಯಾತ್ ಪ್ರಯೋಗನಿವರ್ತನಮ್ || 285 ||

ಗುಣಾಸ್ತು ತಾದೃಶಾ ಯತ್ರ ಪ್ರಯುಜ್ಯಂತೇಽಖಿಲಾ ಅಪಿ ।
ಪೂಜ್ಯೇಷ್ವೇವ ವಿಶೇಷೇಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತತ್ರ ಕಾರಣಮ್ || 286 ||

ಅತೋ ದೋಷಾತಿದೂರತ್ವಾತ್ ಸಂಶಯಸ್ಯಾಪ್ಯಸಂಭವಾತ್ ।
ದೋಷಾಣಾಂ ವಿಷ್ಣುಗತ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಾಜ್ಞಬುದ್ಧಿವ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ।
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾರ್ಥಮಭಿಪ್ರೇತ್ಯ ದೋಷಶಬ್ದಶ್ಚ ವಿಷ್ಣವಿ || 287 ||

ವಾಸುದೇವಶ್ರುತಿಶ್ಚಾಹ 'ನೈವ ವಿಷ್ಣಾವಮಂಗಲಮ್ ।
ಮಂಗಲಾಮಂಗಲೇಽನ್ಯತ್ರ ತತೋ ನಾಮಂಗಲಂ ವದೇತ್ || 288 ||

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಯಾ ವಿಷ್ಣೌ ದೋಷೋ ನಾಮಂಗಲೋಕ್ತಿತಃ ।
ಬಹುಭುಕ್ತ್ವಂ ಯಥಾ ದೋಷೋ ನೃಷು, ನೈವ ಹರೌ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 289 ॥

''ಏವಂ ದುಃಖ್ಯಾದಿಶಬ್ದಾಶ್ಚ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಯೋದಿತಾಃ ।
ನೈವ ದೋಷಾ ಹರೌ, ತದ್ಗಬುದ್ಧ್ಯೋಕ್ತಾ ದೋಷಕಾರಿಣಃ ।
ತಸ್ಮಾತ್ತೇ ದೋಷಶಬ್ದಾಶ್ಚ ತತ್ರೈವ ಗುಣವಾಚಕಾಃ ॥'' ॥ 290 ॥

ಜ್ಯೋತಿರಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾತ್ತು ತಥಾ ಹ್ಯಧೀಯತ ಏಕೇ ಓಂ ॥

ಜಾತವೋತಂ ಹರೌ ಯಸ್ಮಾಜ್ಜ್ಯೋತಿಃ, ಷಃ ಪ್ರಾಣರೂಪತಃ ।
ಆಯಜೇತಶ್ಚಾಯಜೇತಃ, ವಸಂತಿಶ್ಚ ವಸಂಸ್ತತಃ ॥ 291 ॥

ವಿಗತಚ್ಛಾದನತ್ವಾತ್ತು ಗಚ್ಛ, ಭೂತಕ್ಷಯಂಕರಃ ।
ಭುಂಕ್ತ್ವೇತ್ಯುಕ್ತೋ ಹರಿರ್ಹುಂ ಚ ಹುತಮಸ್ಮಿನ್ ಜಗದ್ಯತಃ ॥ 292 ॥

ಸ್ಫುಟತ್ವಾತ್ ಫಡಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಃ, ಕವ ರಕ್ಷಣ ಇತ್ಯತಃ ।
ಕವಚಂ, ವರ್ತತೇ ಯಸ್ಮಾತ್ ಷಡ್‌ಗುಣತ್ವೇನ ಸರ್ವದಾ ।
ವಷಟ್, ತದ್ಗತ್ವತಸ್ತೇಷಾಂ ವೌಷಡಿತ್ಯೇವ ಕಥ್ಯತೇ ॥ 293 ॥

ಸ್ವೀಯಂ ಸ್ವೀಕುರುತೇ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸ್ವಾಹೇತ್ಯುಕ್ತೋ ಜನಾರ್ದನಃ ।
ನಮಂತ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಗುಣಾ ಯಸ್ಮಾನ್ನಾಮ ಇತ್ಯೇವ ಕಥ್ಯತೇ ॥ 294 ॥

ಇತ್ಯಶೇಷ ಕ್ರಿಯಾ ನಾಮ ಶಬ್ದೈರೇಕೋ ಜನಾರ್ದನಃ ।
ಉಚ್ಯತೇ ಮುಖ್ಯತೋ ಯಸ್ಮಾತ್ ಪದ-ವರ್ಣ-ಸ್ವರಾತ್ಮಭಿಃ ॥ 295 ॥

ತಸ್ಮಾದನಂತಗುಣತಾ, ಶ್ರುತಿತಾತ್ಪರ್ಯತೋಽಸ್ಯ ಹಿ ।
ವಿಜ್ಞಾನಾರ್ಥತ್ವತಃ ಸರ್ವಶಬ್ದಾನಾಂ ನಾಸ್ತಿ ದೂಷಣಮ್ ॥ 296 ॥

ಅಂಗೀಕೃತೇಽಪಿ ನೈವಾಸ್ತಿ ದೋಷೋ ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯೇ ।
ತದರ್ಥತ್ವೇನ ಕರ್ಮಾದೇಃ ಸಂಭವಾದಲ್ಪಬುದ್ಧಯೇ ॥ 297 ॥

'ಕಶ್ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗ'ಮಿತಿ ಶ್ರುತೇರ್ಯೋಗಾರ್ಥತತ್ವವಿತ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮೈಕೋ ನೈವ ಚಾನ್ಯೋಽಸ್ತಿ ಕ ಇತ್ಯಸ್ಯೋಭಯಾರ್ಥತಃ ॥ 298 ॥

ತಸ್ಯಾಪಿ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮೇವೇತಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ ।
ನಿತ್ಯಯೋಗೋಽಪಿ ಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಅರ್ಥೈಃ ನೈವ ನಿಷಿಧ್ಯತೇ ॥ 299 ॥

ಸ್ತ್ರೀ ಶಬ್ದಾಶ್ಚ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಾಃ ಸರ್ವೇಽಪಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಾಃ ॥ 300 ॥

ವಿರೋಧಿ-ಸರ್ವ-ಬಾಹುಲ್ಯ-ಕಾರಣ-ಸ್ತ್ರೀ-ನಿಷೇಧಿನಾಮ್ ।
ಪೃಥಕ್ ಸಮನ್ವಯಾರ್ಥಾನಿ ಸ್ಥಾನಾನ್ಯೇತಾನಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 301 ॥

ಸರ್ವಮಾನೈರ್ವಿರೋಧಶ್ಚ, ವೃತ್ತತ್ತೇರಪ್ಯಶಕ್ಯತಾ ।
ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧಶ್ಚ, ವಿರೋಧಃ ಕಾರ್ಯತದ್ವತೋಃ ।
ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗತ್ವಂ, ನಿಷೇಧಶ್ಚ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೇಷು ಯುಕ್ತಯಃ ॥ 302 ॥

ದೋಷಾತ್ಯಸ್ಪೃಷ್ಟಿನಿಯಮಃ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಾನೇಕತಾ ತಥಾ ।
ಬಹುರೂಪತ್ವಮೀಶಸ್ಯ ವ್ಯಕ್ತ್ಯವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಿತಾ ॥ 303 ॥

ಉತ್ಪಾದನಂ ಸ್ವದೇಹಾಚ್ಚ, ದುರ್ಜನಾವ್ಯಕ್ತತಾ ತಥಾ ।
ಇತ್ಯಾದಿ ಯುಕ್ತಯಃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಾಪಿಕಾ ಇಹ ॥ 304 ॥

ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಸಮಾಕರ್ಷಾತ್ ಓಂ ॥

ಅನ್ವಯಃ ಸರ್ವಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಅಶಕ್ಯೋ ಜ್ಞಾತುಮಂಜಸಾ ।
ಇತಿ ಯಲ್ಲೋಕ ವೈಮುಖ್ಯಂ ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಮತಂ ವದನ್ ।
ವಿದ್ಯಾಧಿನಾಥೋ ಭಗವಾನ್ ಅಪಾಚಕ್ರೇ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 305 ॥

ಸ್ವಶಿಷ್ಯಾಣಾಂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥಂ ಮತಮಾತ್ಮೀಯಮಂಶತಃ ।
ವಿಜ್ಞಾತಂ ತೈರ್ಜಗಾದಾತ್ರ ತಾರತಮ್ಯಂ ನೃಣಾಂ ವದನ್ ॥ 306 ॥

ತೇಷು ತೇಷು ಪದಾರ್ಥೇಷು ರೂಢಿರಂಗೀಕೃತಾ ಯತಃ ।
ಪ್ರಯೋಜನ ಬಹುತ್ವೇನ ತಸ್ಯ ತಸ್ಯಾವಿರೋಧತಃ ॥ 307 ॥

ಉಪದೇಶಾದಿಸಾಮರ್ಥ್ಯಾದ್ ವಿಷ್ಣೌ ಶಕ್ತಿಶ್ಚ ಗೃಹ್ಯತೇ ।
ತಥಾಪ್ಯೇತದ್ವಿರೋಧೇ ತು ತದ್ವಾಚ್ಯತ್ವಮಪೋದ್ಯತೇ ।
ಅವಿರೋಧೇ ತು ಬಹ್ವರ್ಥಾಃ ಏತನ್ಮೂಲತಯಾ ಮತಾಃ ॥ 308 ॥

ಇತ ಏವ ಹಿ ರೂಢತಾನ್ಯೇಷಾಮ್ ಉಪಜೀವ್ಯತ್ವಮತ್ರ ಹಿ ।
ತತ್ಸಿದ್ಧಿಸ್ತದಪೇಕ್ಷಾ ಚ, ಸಾಽಪೇಕ್ಷಾ ಚ ಹರೀಚ್ಛಯಾ ॥ 309 ॥

ತಸ್ಮಾತ್ ಪರಮ–ಮುಖ್ಯತ್ವಂ ವಿಷ್ಣಾವನ್ಯತ್ರ ಮುಖ್ಯತಾ ॥ 310 ॥

ಉಪಲಕ್ಷಣಾ ಚ ಗೌಣೀ ಚ ತಿಸ್ರಃ ಶಬ್ದಸ್ಯ ವೃತ್ತಯಃ ।
ಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತೋರ್ಬಾಹುಲ್ಯಂ ಜ್ಞೇಯಂ ಪರಮಮುಖ್ಯತಾ ॥ 311 ॥

ತತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಬಾಹುಲ್ಯಂ ಯದಿ ತತ್ಪರತಾ ಕಿಮು ।
ಉಭಯಂ ದೃಶ್ಯತೇ ವಿಷ್ಣೌ ಶಬ್ದಾನಾಮಪಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 312 ॥

ಪ್ರಯೋಗಮಾತ್ರಬಾಹುಲ್ಯಂ ರೂಢಿರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ ॥ 313 ॥

ಪ್ರಯೋಗಯುಕ್ತ ಸಾದೃಶ್ಯಂ ಸಂಬಂಧೋ ವಾಪ್ಯಮುಖ್ಯತಃ ।
ವೃತ್ತಿಹೇತುರಿತಿ ಜ್ಞೇಯಃ ಪೂರ್ವಾಯೋಗೇ ಪರಗ್ರಹಃ ॥ 314 ॥

'ಏತಮೇವ ತಥಾ ಸಂತಂ ಶತರ್ಚಿ' ಇತ್ಯಾದಿಕಾ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಆಚಕ್ಷತ ಇತಿ ಹ್ಯತ್ರ ಸಂತಮಿತ್ಯವಧಾರಣಾತ್ ॥ 315 ॥

ಯೋಗಸ್ಯ ರೂಢೇಃ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಂ, ವಿದ್ವದ್ರೂಢಿಂ ಚ ತತ್ರಗಾಮ್ ।
ಬಹುಶೋ ದರ್ಶಯತ್ಯಂಜಃ ತಾತ್ಪರ್ಯಾತ್ ಸನಿರುಕ್ತಿಕಮ್ ॥ 316 ॥

ಅ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಥಿತಂ ತದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾತ್ಮತಾ ತಥಾ ।
ಶಬ್ದಾನಾಮಪಿ ಸರ್ವೇಷಾಂ, ನಾಮವಿತ್ ಕೃತಕೃತ್ಯತಾ ॥ 317 ॥

ವಿಷ್ಣುನಾಮಾರ್ಥರೂಪತ್ವಂ ಸಂಹಿತಾದೇರಥಾಬ್ರವೀತ್ ।
ಣಕಾರಂ ಚ ಷಕಾರಂ ಚ ಬಲಚೇಷ್ಟಾತ್ಮಕಂ ವದನ್ ।
ತಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕತ್ವೇನ ಸಂಹಿತಾಧ್ಯಯನಂ ತಥಾ ॥ 318 ॥

ಉಪಸರ್ಗತ್ವತೋ ವೇಸ್ತು ತಾಚ್ಛೀಲ್ಯಾರ್ಥಾದುನಸ್ತಥಾ ।
ಣಕಾರಶ್ಚ ಷಕಾರಶ್ಚ ನಾಮರೂಪತಯಾ ಮತೌ ॥ 319 ॥

ತಸ್ಮಾತ್ ಸಮನ್ವಯೋ ವಿಷ್ಣೌ ಸ್ವರವರ್ಣಪದಾತ್ಮನಃ ।
ಅಪಿ ವೇದಸ್ಯ ಕಿಮುತ ವಾಕ್ಯರೂಪೇಣ ಸಂಗತಿಃ ॥ 320 ॥

ಘೋಷಾಃ ಸರ್ವೇಽಪಿ ವೇದಾಶ್ಚ, ಸರ್ವೇ ವೇದಾಶ್ಚ ಯತ್ಪದಮ್ ।
ಇಂದ್ರಂ ಮಿತ್ರಂ, ಯಮಿಂದ್ರಂ ಚ, ಪ್ರಥಮಂ ಸಂಕೃತಿಸ್ತಥಾ ॥ 321 ॥

'ನಾಮಧಾ ಸರ್ವದೇವಾನಾಮ್ ಏಕ' ಇತ್ಯಾದಿಕಾ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಪ್ರಮಾಣಮುಕ್ತವಿಷಯೇ, ತದೇವೋಕ್ತಮುಪಕ್ರಮಾತ್ ।
ಇತಿ ಸ್ವಯಂ ಭಗವತಾ ಬ್ರುವತಾಽಶೇಷಮನ್ವಯಮ್ ॥ 322 ॥

ಅನುಮಾನಿಕಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾದೃಷ್ಟಾಂತಾನುಪರೋಧಾತ್ ಓಂ ॥

ನ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತೈವಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ನಿಷಿಧ್ಯತೇ ॥ 323 ॥

ಸರ್ವವೇದೇತಿಹಾಸೇಷು ಪುರಾಣೇಷು ಚ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ ।
'ಸತ್ವಂ ರಜಸ್ತಮ ಇತಿ ಗುಣಾಃ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಭವಾಃ ।
ನಿಬಧ್ನಂತಿ ಮಹಾಬಾಹೋ ದೇಹೇ ದೇಹಿನಮವ್ಯಯಮ್' ॥ 324 ॥

ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯರೂಪೇಣ, ಯತ್ರಾರ್ಥೋ ನಾನ್ಯ ಇಷ್ಯತೇ ।
ತೇಜೋಽಬನ್ನಾತ್ಮಕಂ ವಾಪಿ ಯದ್ಯುಪಾದಾನಮಿಷ್ಯತೇ ।
ಅನಾದ್ಯೇವಾಪರಾಧಃ ಕಃ ಪ್ರಧಾನಮಿತಿ ಚೋದಿತೇ ॥ 325 ॥

ಚಮಸಾಧಿಕರಣ

ಅಜಾಮೇಕಾಮಿತಿ ಪ್ರಾಹ ಶ್ರುತಿರೇತಾಂ ಯದಾ ತದಾ ।
ಕೋ ದೋಷಃ, ಸರ್ವಥೈವಾಸ್ತಿ ಪರಿಣಾಮಿ ಜಡಂ ಯದಿ ॥ 326 ॥

ಅಸ್ಮಾಕಂ ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥೋ ಭಗವಾನೇಕ ಏವ ತು ।
ಮುಖ್ಯಮಾತ್ರತಯಾ ರೂಢಂ ಸರ್ವಮಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ ।
ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ ಶಬ್ದಾನಾಂ, ಗೌಣಾದ್ಯಂ ತದಯೋಗತಃ ॥ 327 ॥

ಅರ್ಥದ್ವಯಮಭಿಪ್ರೇತ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತೇ ಹರಿರುಕ್ತವಾನ್ ।
''ಕಾರ್ಯಾಣಾಂ ಕಾರಣಂ ಪೂರ್ವಂ ವಚಸಾಂ ವಾಚ್ಯಮುತ್ತಮಮ್ ।
ಯೋಗಾನಾಂ ಪರಮಂ ಸಿದ್ಧಿಂ ಪರಮಂ ತೇ ಪದಂ ವಿದುಃ'' ॥ 328 ॥

ಇತಿ,, ಬುದ್ಧೌ ಸಮಾರೋಹಾದ್ ಉಭಯೋರ್ಯೋಗರೂಢಯೋಃ ।
ತ್ಯಾಗೇ ಚ ಕಾರಣಾಭಾವಾದ್ ಉಭಯಾರ್ಥತ್ವಮುಚ್ಯತೇ ॥ 329 ॥

ವಿಪರೀತಪ್ರಮಾಭಾವೇ ಪೂರ್ವಾರೋಹಸ್ತು ಕಾರಣಮ್ ।
ಸಾ ಭವೇದ್ಯತ್ರ ಸ ವ್ಯರ್ಥಃ ಪೂರ್ವಾರೋಹೋ ಯಥಾ ಭ್ರಮಃ ।
ಅತೋ ಜಗದುಪಾದಾನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ವಕ್ತಿ ಸಾ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 330 ॥

ನ ಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾಧಿಕರಣ

ಯತ್ತತ್ ತ್ರಿಗುಣಮವ್ಯಕ್ತಂ ನಿತ್ಯಂ ಸದಸದಾತ್ಮಕಮ್ ।
ಪ್ರಧಾನಂ ಪ್ರಕೃತಿಂ ಪ್ರಾಹುರವಿಶೇಷಂ ವಿಶೇಷವತ್ ॥ 331 ॥

“ಪಂಚಭಿರ್ಪಂಚಭಿರ್ಬ್ರಹ್ಮ ಚತುರ್ಭಿರ್ದಶಭಿಸ್ತಥಾ ।
ಏತಚ್ಚತುರ್ವಿಂಶತಿಕಂ ಗಣಂ ಪ್ರಾಧಾನಿಕಂ ವಿದುಃ ॥”
ಇತಿ ಭಾಗವತೇ ಪ್ರಾಹ ವಿದ್ಯಾಧೀಶಃ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 332 ॥

ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣ

ನ ಚ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದೇನ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾದಾನಮುಚ್ಯತೇ ॥ 333 ॥

“ಅವಿಕಾರಃ ಸದಾ ಶುದ್ಧಃ ನಿತ್ಯಆತ್ಮಾ ಸದಾ ಹರಿಃ ।
ಸದೈಕರೂಪವಿಜ್ಞಾನಬಲ ಆನಂದರೂಪಕಃ ॥ 334 ॥

ನಿರ್ವಿಕಾರೋಽಕ್ಷರಃ ಶುದ್ಧಃ ನಿರಾತಂಕೋಽಜರೋಽಮರಃ ।
ಅವಿಶ್ವೋ ವಿಶ್ವಕರ್ತಾಜೋ ಯಃ ಪರಃ ಸೋಽಭಿಧೀಯತೇ ।” ॥ 335 ॥

“ನಿರ್ವಿಕಾರಮನೌಪಮ್ಯಂ ಸದೈಕರಸಮಕ್ಷಯಮ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಪರಮಾತ್ಮೇತಿ ಯಂ ವಿದುರ್ವೈದಿಕಾ ಜನಾಃ ॥” ॥ 336 ॥

ಇತಿ ಶ್ರುತಿಪುರಾಣೋಕ್ತ್ಯಾ ನ ವಿಕಾರೀ ಜನಾರ್ದನಃ ॥ 337 ॥

ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾಪ್ತಿರನಿವರ್ತ್ಯೋಽನ್ಯಥಾಭವಃ ।
ಕ್ಷಿರಾದಿವದ್ ವಿಕಾರಃ ಸ್ಯಾತ್, ನೈವ ಸ ಸ್ಯಾದ್ಧರೇಃ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 338 ॥

ಅಪಾದಾನತ್ವಮೇವಾಸ್ಯ ಯದ್ಯುಪಾದಾನತೇಷ್ಯತೇ ।
ಅಂಗೀಕೃತಂ ತತ್ ಪಿತೃವತ್, ನ ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಾ ಭವಃ ॥ 339 ॥

ನಚೋರ್ಣನಾಭಿ–ಜನಿತೃ-ಮಾತೃಣಾಂ ಚ ವಿಕಾರಿತಾ ।
ಚೇತನತ್ವಾತ್, ತದನ್ನಂ ಹಿ ಕಾರ್ಯರೂಪತಯಾ ಭವೇತ್ ॥ 340 ॥

ಅಪಾದಾನತಯಾ ವಿಶ್ವಕರ್ತೃತ್ವಂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕಮ್ ।
ಉಕ್ತಂ ಭಾಲ್ಲವಿಶಾಖಾಯಾಂ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕೇ ಚ ಸಾದರಮ್ ॥ 341 ॥

''ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರಾತ್ ಪ್ರಭೋಃ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಅವಿಕಾರಸ್ಯ ಸರ್ವದಾ ।
ಸ್ವಭಾವೋಽಯಮನಂತಸ್ಯ ರಜೋ ಯೇನಾಭವಜ್ಜಗತ್ ॥'' ॥ 342 ॥

''ಸ್ವದೇಹಾದಿಚ್ಛಯಾ ವಿಶ್ವಮ್ ಭುಕ್ತಪೂರ್ವಂ ಜನಾರ್ದನಃ ।
ಸಸರ್ಜ ಮಾತಾಪಿತೃವತ್ ಊರ್ಣನಾಭಿವದೇವ ವಾ ।
ಪ್ರಧಾನಂ ಪರಿಣಮ್ಯೇಶಃ ನಿರ್ವಿಕಾರಃ ಸ್ವಯಂ ಸದಾ ॥'' ॥ 343 ॥

ನ ಚೇತನವಿಕಾರಃ ಸ್ಯಾದ್ಯತ್ರ ಕ್ವಾಪಿ ಹ್ಯಚೇತನಮ್ ।
ನಾಚೇತನ ವಿಕಾರೋಽಪಿ ಚೇತನಃ ಸ್ಯಾತ್ ಕದಾಚನ ॥ 344 ॥

ನ ಚಾನ್ಯಸ್ಯಾನ್ಯರೂಪತ್ವಂ ವಿಕೃತತ್ವೇಽಪಿ ದೃಶ್ಯತೇ ।
ನ ಕ್ಷೀರಾದನ್ಯತಾ ದಧ್ನಃ ಕೇನಚಿದ್ ದೃಶ್ಯತೇ ಕ್ವಚಿತ್ ।
ಸರ್ವಜ್ಞಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽನ್ಯತ್ವಂ ಜಗತೋ ಹ್ಯನುಭೂಯತೇ ॥ 345 ॥

ಅಭೇದಃ ಸತ್ವಮಾತ್ರೇಣ ಸ್ಯಾತ್ ಖರ್ವ–ಸ್ವರ್ಣಯೋರಪಿ ॥ 346 ॥

ಭಾಗೇನ ಪರಿಣಾಮಶ್ಚೇದ್ ಭಾಗಯೋರ್ಭೇದ ಏವ ಹಿ ।
ಯೋ ಭಾಗೋ ನ ವಿಕಾರೀ ಸ್ಯಾತ್ ಸ ಏವಾಸ್ಮಾಕಮೀಶ್ವರಃ ॥ 347 ॥

ಭಿನ್ನಾನಾಂ ಸಮುದಾಯಸ್ಯ ನಾಮ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಚೇದ್ ಭವೇತ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾದಾನತಾ ನ ಸ್ಯಾತ್ ತದಾ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಹಿ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 348 ॥

ಶೃಂಗಾಚ್ಛರೋಽವಿಲೋಮಭ್ಯೋ ದೂರ್ವಾ ಗೋಮಯತಸ್ತಥಾ ।
ವೃಶ್ಚಿಕಶ್ಚೇತ್ಯೇವಮಾದ್ಯೇಷು ಅಪಾದಾನತ್ವಮಿಷ್ಯತೇ ॥ 349 ॥

ಉಪಾದಾನೈಕದೇಶತ್ವಂ ಯದ್ಯಪ್ಯತ್ರ ಪ್ರದೃಶ್ಯತೇ ।
ಅಪ್ಯಪಾದಾನತೈವಾತ್ರ ದೃಷ್ಟಾಂತೋ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಭವೇತ್ ।
ನಹ್ಯಪಾದಾನತೈವಾತ್ರ ಬಾಹ್ಯಾವಯವ ಗೌರವಾತ್ ॥ 350 ॥

ನ ಚಾಚೇತನತಸ್ತತ್ರ ಚೇತನಸ್ಯ ಸಮುದ್ಭವಃ ।
ಉಪಾದಾನತಯಾ, ಕಿಂ ತರ್ಹ್ಯುಪಾದಾನಂ ಹ್ಯಚೇತನಮ್ ।
ಕಾರ್ಯದೇಹಗತಸ್ಯಾಸ್ಯ ಚೇತನಸ್ಯ ಪ್ರದೃಶ್ಯತೇ ॥ 351 ॥

ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವದಿತಿ ನಾಸ್ಯ ವಿಶ್ವತ್ವಮುಚ್ಯತೇ ।
ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವೇತಿ ಗಿರೈವಾಸ್ಯ ಪೂರ್ವಂ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಸಿದ್ಧಿತಃ ॥ 352 ॥

ಸತ್ತ್ವಾತ್ತತೇರ್ವ್ಯಾದಿಕತ್ವಾತ್ ಸಮ್ಯಗ್ವಕ್ತುಮಶಕ್ಯತಃ ।
ಆಶ್ರಯತ್ವಾತ್ ಸ್ವಾಶ್ರಯತ್ವಾತ್ ಜ್ಞಾನತ್ವಾದ್ ದುರ್ವಿದತ್ವತಃ ।
ಸತ್ತತೇರ್ಯಾತನಾಚ್ಚೈವ ಹ್ಯಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವಾಚ್ಚ ದುರ್ಜನೈಃ ॥ 353 ॥

ನಿತ್ಯ–ಸಾಧು–ಗುಣವ್ಯಾಪ್ತಿ–ಯಂತೃರೂಪತ್ವತಃ ಸದಾ ।
ಜಗದ್ಗತೇನ ರೂಪೇಣ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಹಿ ತಥೋಚ್ಯತೇ ॥ 354 ॥

ವ್ಯಕ್ತಿರುಕ್ತಗುಣಾನಾಂ ಹಿ ಪುರುಷಾಪೇಕ್ಷಯಾ ನೃಣಾಮ್ ।
ಭವೇದಭವದಿತ್ಯಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಯೋಗಶ್ಚಾತ್ರ ಯುಜ್ಯತೇ ॥ 355 ॥

ತಸ್ಮಾದಶೇಷಕರ್ತೈಕೋ ನಿರ್ವಿಕಾರೋ ರಮಾಪತಿಃ ।
ಶಬ್ದೈಃ ಪ್ರಕೃತಿರಿತ್ಯಾದ್ಯೈಃ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗೈರಭಿಧೀಯತೇ ॥ 356 ॥

ಬಹುಸ್ಯಾಮಿತಿ ತಸ್ಯೈವ ಹ್ಯುಕ್ತಮಾರ್ಗೇಣ ಯುಜ್ಯತೇ ।
ತತ್ತದ್‌ಗತೇನ ರೂಪೇಣ ತದರ್ಥಂ ಹ್ಯಸೃಜಜ್ಜಗತ್ ॥ 357 ॥

ಯಚ್ಚಾವಿಕೃತಮೇವೈಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಾ ಮೃಷಾ ।
ದೃಶ್ಯತೇ ಮಂದದೃಷ್ಟ್ಯೈವ ಸ ಸರ್ಗ ಇತಿ ಕಥ್ಯತೇ ॥ 358 ॥

ಸಾ ಮಂದದೃಷ್ಟಿಸ್ತಸ್ಯೈವ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕಿಂ ತತೋಽನ್ಯಗಾ ।
ಬ್ರಹ್ಮಣಶ್ಚೇತ್ ಕ್ವ ಸಾರ್ವಜ್ಞ್ಯಮ್ ಅನ್ಯಗಾ ಚೇತ್ ಸ್ವತೋಽನ್ಯತಾ ॥ 359 ॥

ನಾದೇಹಯೋಗಿನೋ ದೃಷ್ಟಿರಿತಿ ತತ್ಕಾರಣಂ ಸ್ವತಃ ।
ದೇಹಿನಃ ಕಾರಣಯುತಾ ದೇಹಾಶ್ಚ ಯದಿ ನ ಭ್ರಮಾತ್ ॥ 360 ॥

ಕಿಂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತಂ ತತ್ರ ಭೇದೋಽಪಿ ಭ್ರಮಜೋ ಯದಿ ।
ಭ್ರಾಂತೇರಜ್ಞಾನಮೂಲತ್ವಾತ್ ತಸ್ಯ ಭೇದವ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ।
ನಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತಂ ಕಿಂಚಿದ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯತಾ ಯತಃ ॥ 361 ॥

ಭ್ರಮತ್ವೇ ತ್ರಿಯಮುಕ್ತಿಶ್ಚ ತದಂತಃಪತನಾನ್ನ ಹಿ ।
ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತಾ ಚಾಸ್ಯ ಸ್ಯಾದಬಾಧ್ಯತ್ವ ಏವ ಹಿ ॥ 362 ॥

ಬಾಧ್ಯಂ ನಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ, ನ ಚ ಸ್ವಪ್ನೋಽಪಿ ನೋ ಮೃಷಾ ।
ವಾಸನಾಜನಿತತ್ವೇನ ತಸ್ಯಾಪ್ಯಂಗೀಕೃತತ್ವತಃ ।
ಸ ಹಿ ಕರ್ತೇತಿ ವಾಕ್ಯಾಚ್ಚ, ಜಾಗ್ರತ್ವಮಿತಿ ಹಿ ಭ್ರಮಃ ॥ 363 ॥

ಸರ್ಪಭ್ರಮಾದಾವಪಿ ಹಿ ಜ್ಞಾನಮಸ್ತ್ಯೇವ ತಾದೃಶಮ್ ।
ತದೇವಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ, ತತ್ ಸದೇವಾರ್ಥಕಾರಕಮ್ ॥ 364 ॥

ಬ್ರಹ್ಮತ್ವರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಪರತಃ ಸ್ವತ ಏವ ವಾ ।
ಅಂಗೀಕೃತಂ ಹಿ ತೇನೈವ, ಪರತಸ್ತ್ವೇ ಚ ನ ಪ್ರಮಾ ॥ 365 ॥

ಅಮುಖ್ಯಸತ್ಯಮಾನಸ್ಯ ಸಾಧಕತ್ವೇ ಸದಾವಯೋಃ ।
ನಹಿ ಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತಿಃ ಸ್ಯಾದ್, ಅತಸ್ತಿಷ್ಠತು ಸಾ ಪ್ರಮಾ ।
ನಹಿ ವಿಪ್ರತಿಪನ್ನೇನ ಶಕ್ಯಂ ಸಾಧಯಿತುಂ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 366 ॥

ಸಾಧಕತ್ವಂ ತು ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿಣೋಽಹ್ಯಾವಯೋರ್ದ್ವಯೋಃ ।
ಸಮ್ಯಕ್ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಂ ತನ್ನ ವಿವರ್ತಮತಂ ಭವೇತ್ ॥ 367 ॥

ಯದಿ ನಾಂಗೀಕೃತಂ ಕಿಂಚಿದ್ ಅನಂಗೀಕೃತತಾಪಿ ಹಿ ।
ನಾಂಗೀಕೃತೇತಿ ಮೂಕಃ ಸ್ಯಾದಿತಿ ನಾಸ್ಮದ್ವಿವಾದಿತಾ ॥ 368 ॥

ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ, ಯಚ್ಚಿಕೇತ, ಪ್ರಘಾನ್ವಸ್ಯ, ಯಥಾರ್ಥತಃ ।
ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಯಃ ಸರ್ವಾ ವಿಶ್ವಸತ್ಯತ್ವವಾಚಿಕಾಃ ॥ 369 ॥

ಸತ್ಯತ್ವಂ ಗಗನಾದೇಶ್ಚ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಾಧಿತಮ್ ।
ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧಸ್ಯ ನ ಕ್ವಾಪಿ ಬಾಧ್ಯತ್ವಂ, ತದದೋಷತಃ ।
ಸರ್ವಕಾಲೇಷ್ವಬಾಧ್ಯತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಿಣೈವ ಪ್ರತೀಯತೇ ॥ 370 ॥

ಕಾಲೋ ಹಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ ಸುಷುಪ್ತೌ ಚ ಪ್ರತೀತಿತಃ ।
ಅತೀತಾನಾಗತೌ ಕಾಲೌ ಅಪಿ ನಾಸಾಕ್ಷಿಗೋಚರೌ ॥ 371 ॥

ಪಕ್ಷೀಕರ್ತುಮಶಕ್ಯತ್ವಾನ್ನಾನುಮಾ ತತ್ರ ವರ್ತತೇ ।
ತದೇತದಿತಿ ಸರ್ವಂ ಚ ದೃಶ್ಯಂ ವಾ ಸ್ಮೃತಿಗೋಚರಮ್ ॥ 372 ॥

ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧೇನ ಕಾಲೇನ ಖಚಿತಂ ಹ್ಯೇವ ವರ್ತತೇ ।
ತಸ್ಮಾನ್ನ ತಂ ವಿನಾ ಕಿಂಚಿತ್ ಸ್ಮರ್ತುಂ ದ್ರಷ್ಟುಮಥಾಪಿ ವಾ ॥ 373 ॥

ಶಕ್ಯಮ್, ತನ್ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧೇರ್ಹಿ ನಾನುಮಾವಸರೋ ಭವೇತ್ ।
ಅತೋಽದೋಷಪ್ರತೀತಸ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಿಣಾ ಮತಮ್ ॥ 374 ॥

ಪರೀಕ್ಷಾದೇಶ್ಚ ಸತ್ಯತ್ವಂ ತೇನ ಹ್ಯೇವ ಮತಂ ಭವೇತ್ ।
ಅನ್ಯಥಾ ಶ್ರುತಿ-ಯುಕ್ತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣೈಶ್ಚ ಸಹೈವ ತು ।
ಅಕಸ್ಮಾದ್ವಿನಿವೃತ್ತಿಸ್ತು ಕಿಂ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ನ ಶಂಕ್ಯತೇ ॥ 375 ॥

ಇತಃ ಪೂರ್ವಂ ತಥಾಽಭಾವಾತ್ ಯದಿ ನೋ ಸಂಸ್ಮೃತೇರ್ಗತಿಃ ।
ವಾಕ್ಯಾನುಮಾನಾದಿತಶ್ಚೇತ್ ಸ್ಯಾತ್ ತತ್ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಚ ಸಾಕ್ಷಿತಃ ॥ 376 ॥

ತತ್-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಯಥಾ ಸಾಕ್ಷೀ ಸ್ಥಾಪಯತ್ಯೇವಮೇವ ಹಿ ।
ಸರ್ವಕಾಲೇಷ್ವಪಿ ಸ್ಥೈರ್ಯಾತ್ ವ್ಯಭಿಚಾರಮಪೋದ್ಯ ಚ ॥ 377 ॥

ಏವಮಕ್ಷಜಮಾನತ್ವಸಿದ್ಧಾಂ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾಮ್ ।
ಕಿಮಿತಿ ಸ್ಥಾಪಯೇನ್ನಾಯಂ ನಿರ್ದೋಷಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿತಃ ॥ 378 ॥

ಏಕಾಜ್ಞಾನಕೃತಂ ವಿಶ್ವಮಿತಿ ಯಚ್ಚೋಚ್ಯತೇ ಮೃಷಾ ।
ಬಹುಜ್ಞಾನಕೃತಂ ವಿಶ್ವಮಿತಿ ತಸ್ಯೋತ್ತರಂ ಭವೇತ್ ॥ 379 ॥

ಪರಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾಂ ಜಾನನ್ನಪಿ ಯಃ ಸ್ವಾತ್ಮತಸ್ಕರಃ ।
ಪರೋ ನಾಸ್ತೀತಿ ವದತಿ, ಕಿಮಿತ್ಯುನ್ಮತ್ತವದ್ ವದೇತ್ ॥ 380 ॥

ಪರಾಭಾವೇಽಪಿ ವಾಗ್ ವ್ಯರ್ಥಾ, ಯದಿ ನೈವೋಚ್ಯತೇ ತದಾ ।
ಕಶಾವೇತ್ರಾದಿಕಂ ತಸ್ಯ ತಸ್ಕರಸ್ಯೋತ್ತರಂ ವದೇತ್ ॥ 381 ॥

''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂಶಯಃ ।
ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಮ್ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ'' ॥ 382 ॥

''ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ ಕಲ್ಪಿತೋ ಯದಿ ಕೇನಚಿತ್ ।
ಉಪದೇಶಾದಯಂ ವಾದಃ ಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥'' ॥ 383 ॥

ಇತ್ಯತ್ರ ಯದಿಶಬ್ದೌ ಚ ನಿವರ್ತೇತೇತಿ ಚ ದ್ವಯಮ್ ।
ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾಮಾಹುಃ ವಿದ್ಯೇತೋತ್ಪತ್ತಿಮೇವ ಚ ॥ 384 ॥

ವಿದೋತ್ಪತ್ತಾವಿತಿ ಹ್ಯಸ್ಮಾದ್ಧಾತೋರುತ್ಪತ್ತಿರೇವ ಹಿ ।
ನಿವೃತ್ತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಕ್ ಪ್ರಾಯಃ, ಪ್ರಪಂಚೋ ಭೇದಪಂಚಕಃ ॥ 385 ॥

''ಜೀವೇಶ್ವರಭಿದಾ ಚೈವ ಜಡೇಶ್ವರಭಿದಾ ತಥಾ ।
ಜೀವಭೇದೋ ಮಿಥಶ್ಚೈವ ಜಡ–ಜೀವಭಿದಾ ತಥಾ ॥ 386 ॥

ಮಿಥಶ್ಚ ಜಡಭೇದೋಽಯಂ ಪ್ರಪಂಚೋ ಭೇದಪಂಚಕಃ ।
ಸೋಽಯಂ ಸತ್ಯೋ ಹ್ಯನಾದಿಶ್ಚ ಸಾದಿಶ್ಚೇನ್ನಾಶಮಾಪ್ನುಯಾತ್ ।
ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತ ಇತಿ ತಸ್ಮಾದಜ್ಞಾನಿನಾಂ ಮತಮ್ ॥ 387 ॥

ಇತಿ ಶ್ರುತೇಃ, ಮಿತಂ ತ್ರಾತಂ ಮಾಯಾಖ್ಯ ಹರಿವಿದ್ಯಯಾ ॥
ಉತ್ತಮೋಽರ್ಥೋ ಹರಿಸ್ತ್ವೇಕಃ ತದನ್ಯನ್ಮಧ್ಯಮಾಧಮ್ ॥ 388 ॥

ವಾಚಾರಬ್ಧಂ ತು ಸಾಂಕೇತ್ಯಂ ನಾಮ ಸ್ಯಾದ್ ವಿಕೃತಂ ಬಹು ।
ನಿತ್ಯಂ ತು ನಾಮಧೇಯಂ ಯತ್ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯಾದಿ ವೈದಿಕಮ್ ॥ 389 ॥

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಾತ್ ತತ್-ಪರಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಪ್ರಾಕೃತಾಜ್ಞೋಽಪಿ ಪೂರುಷಃ ।
ವಿದ್ವಾನಿತ್ಯುಚ್ಯತೇ ಸದ್ಭಿರೇವಂ ನಿತ್ಯಪರಾತ್ಮವಿತ್ ।
ಸದಾತನಂ ಸತ್ಯಮಿತಿ ನಿತ್ಯಮೇವೋಚ್ಯತೇ ಬುಧೈಃ । ॥ 390 ॥

ಪ್ರಯೋಗಶ್ಚೋತ್ತರತ್ರಾಸ್ತಿ 'ಜರಾ ಯದ್ಯೇನಮಾಪ್ನುಯಾತ್ ।
ದೇಹಃ ಪ್ರಧ್ವಂಸತೇ ಚಾಯಂ ಕಿಂ ತತೋಽಸ್ಯಾತಿಶಿಷ್ಯತೇ ।
ಹನ್ಯತೇ ನ ವಧೇನಾಯಮ್' ಇತಿ ನಿತ್ಯತ್ವ ಏವ ಹಿ ॥ 391 ॥

ವಾಚಾರಂಭಣಮಿತ್ಯುಕ್ತೇ ಮಿಥ್ಯೇತ್ಯಶ್ರುತಕಲ್ಪನಮ್ ।
ಪುನರುಕ್ತಿರ್ನಾಮಧೇಯಮ್, ಇತೀತ್ಯಸ್ಯ ನಿರರ್ಥತಾ ॥ 392 ॥

ಏಕಃ ಪಿಂಡೋ ಮಣಿಶ್ಚೇತಿ ಪದವೈಯರ್ಥ್ಯಮೇವ ಚ ।
ವಿಕಾರಿತ್ವವಿವಕ್ಷಾಯಾಂ, ನ ಚೈಕನಖಕೃಂತನಮ್ ॥ 393 ॥

ಸರ್ವಕಾರ್ಷ್ಣಾಯಸಂ ಚ ಸ್ಯಾತ್ ಅತಃ ಸಾದೃಶ್ಯ ಏವ ಚ ।
ವಿವಕ್ಷಾತ್ರ ತು ನಿತ್ಯತ್ವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯೇ ಚೋಕ್ತವರ್ತ್ಮನಾ
ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಪ್ರತಿಪತ್ಯರ್ಥಂ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದೇಶ್ಚೈವ ವಿಸ್ತರಃ ॥ 394 ॥

ತಸ್ಮಾತ್ ಕೇನಾಪಿ ಮಾರ್ಗೇಣ ನ ವಿವರ್ತಮತಂ ಭವೇತ್ ।
ತದಸಂಖ್ಯಾತದೋಷೇತಂ ಹೇಯಮೇವ ಶುಭಾರ್ಥಿಭಿಃ ॥ 395 ॥

ಅಸಂಖ್ಯತ್ವೇನ ದೋಷಾಣಾಂ ಗ್ರಂಥಾಧಿಕ್ಯಭಯಾದಪಿ ।
ಉಪರಮ್ಯತೇ, ತತೋ ವಿಷ್ಣುರಿಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕಮಶ್ರಮಃ ।
ಕರೋತಿ ಪಿತೃವದ್ ವಿಶ್ವಂ ಪೂರ್ಣಾಶೇಷಗುಣಾತ್ಮಕಃ ॥ 396 ॥

ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದ ವಿರಚಿತೇ
ಅನುಭಾಷ್ಯೇ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಃ ॥

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಮಂಗಳ ಪದ್ಯಗಳು

ಶ್ರೀ ಹರಿಸ್ತುತಿ :

ಶ್ರಿಯಃ ಪತ್ಯೇ ನಿತ್ಯಾಗಣಿತಗುಣಮಾಣಿಕ್ಯವಿಶದ-
ಪ್ರಭಾಜಾಲೋಲ್ಲಾಸೋಪಹತಸಕಲಾವದ್ಯತಮಸೇ ।
ಜಗಜ್ಜನ್ಮ-ಸ್ಥೇಮ-ಪ್ರಲಯ-ರಚನಾಶೀಲವಪುಷೇ
ನಮೋಽಶೇಷಾಮ್ನಾಯ-ಸ್ಮೃತಿಹೃದಯದೀಪ್ತಾಯ ಹರಯೇ ॥1॥

1. ಶ್ರಿಯಃ=ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯ, ಪತ್ಯೇ=ಪತಿಯಾದ,
2. ನಿತ್ಯಾಗಣಿತಗುಣಮಾಣಿಕ್ಯವಿಶದಪ್ರಭಾಜಾಲೋಲ್ಲಾಸೋಪಹತಸಕಲಾವದ್ಯತಮಸೇ-ನಿತ್ಯ=ಸರ್ವಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ, ಅಗಣಿತ=ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದ, ಗುಣ=ಗುಣಗಳೆಂಬ, ಮಾಣಿಕ್ಯ= ಮಾಣಿಕ್ಯರತ್ನದ, ವಿಶದ=ಸ್ಫುಟವಾದ, ಪ್ರಭಾ=ಪ್ರಕಾಶದ, ಜಾಲ=ಸಮೂಹದ, ಉಲ್ಲಾಸ=ಪ್ರಸರಣದಿಂದ, ಉಪಹತ=ನಾಶಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ, ಸಕಲ=ಎಲ್ಲಾ, ಅವದ್ಯ=ದೋಷವೆಂಬ, ತಮಸೇ=ಕತ್ತಲೆಯುಳ್ಳ,
3. ಜಗಜ್ಜನ್ಮ - ಸ್ಥೇಮ - ಪ್ರಲಯ - ರಚನಾಶೀಲವಪುಷೇ - ಜಗತ್=ಜೀವ - ಜಡ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ, ಜನ್ಮ=ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥೇಮ=ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯ=ನಾಶ ಇವುಗಳನ್ನು, ರಚನಾಶೀಲ=ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ, ವಪುಷೇ=ದೇಹವುಳ್ಳ,
4. ಅಶೇಷಾಮ್ನಾಯಸ್ಮೃತಿಹೃದಯದೀಪ್ತಾಯ- ಅಶೇಷ=ಎಲ್ಲಾ, ಆಮ್ನಾಯ=ವೇದಗಳು, ಸ್ಮೃತಿ=ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳು ಇವುಗಳ, ಹೃದಯ=ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ, ದೀಪ್ತಾಯ=ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ,

ಹರಯೇ=ಶ್ರೀಹರಿಗೆ, ನಮಃ=ನಮಸ್ಕಾರ.

ವಿವರಣೆ :

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

1. ಪರಮಾತ್ಮನು ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯ ಪತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ.

2. ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ಅನಂತ. ಅಸಂಖ್ಯ ಗುಣಗಳು ಅವನಲ್ಲಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಬಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

   ಅಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾಣಿಕ್ಯಮಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಣಿ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಕತ್ತಲನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಬರದಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಅಂದರೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳು ಇರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

3. ಪರಮಾತ್ಮ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅವನಲ್ಲಿದೆ. ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ. ನಮ್ಮಂತೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಶರೀರ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ.

4. ಇಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವೇದ-ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅವನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದಾಗ ವೇದಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸರ ಸ್ತುತಿ :

ಯೇನ ಪ್ರಾದುರಭಾವಿ ಭೂಮಿವಲಯೇ ವ್ಯಸ್ತಾರಿ ಗೋಸಂತತಿಃ
ಪ್ರಾಬೋಧಿ ಶ್ರುತಿಪಂಕಜಂ ಕರುಣಯಾ ಪ್ರಾಕಾಶಿ ತತ್ತ್ವಂ ಪರಮ್ ।
ಧ್ವಾಂತಂ ಧ್ವಂಸಮನಾಯಿ ಸಾಧುನಿಕರಶ್ಚಾಕಾರಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗಗ-
ಸ್ತೇನ ವ್ಯಾಸದಿವಾಕರೇಣ ಸತತಂ ಮಾ ತ್ಯಾಜಿ ಮೇ ಮಾನಸಮ್ ॥ 2 ॥

1. ಯೇನ=ಯಾವ ವೇದವ್ಯಾಸರಿಂದ ಭೂಮಿವಲಯೇ=ಈ ಭೂಮಂಡಲದಲ್ಲಿ, ಗೋಸಂತತಿಃ=ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ವ್ಯಸ್ತಾರಿ=ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೋ,
2. ಶ್ರುತಿಪಂಕಜಂ=ವೇದವೆಂಬ ಕಮಲವು ಪ್ರಾಬೋಧಿ=ಅರಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ,
3. ಪರಂ ತತ್ತ್ವಂ=ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳು, ಪ್ರಾಕಾಶಿ= ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ,

4. ಧ್ವಾಂತಂ=ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲು, ಧ್ವಂಸಮ್ ಅನಾಯಿ=ನಾಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ,
5. ಸಾಧುನಿಕರಃ=ಸಜ್ಜನವೃಂದವು, ಸನ್ಮಾರ್ಗಗಃ=ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಅಕಾರಿ= ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ,

ತೇನ= ಅಂತಹ, ವ್ಯಾಸದಿವಾಕರೇಣ=ವೇದವ್ಯಾಸರೆಂಬ ಸೂರ್ಯನಿಂದ, ಮೇ= ನನ್ನ, ಮಾನಸಂ=ಮನಸ್ಸು, ಮಾ ತ್ಯಾಜಿ=ಬಿಡಲ್ಪಡದಿರಲಿ.

ವಿವರಣೆ :

ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರು ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರನ್ನು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ-

ಸೂರ್ಯ ಉದಯಿಸುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನ ಕಿರಣಗಳಿಂದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಕಮಲಗಳನ್ನು ಅರಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಕರಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಣ್ಣಿದ್ದವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ದಾರಿ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಾಸರೂ ಅವತಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕನ್ನು ಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಗಳ ಗೂಢ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ವೇದಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅರಿವು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನ ನೀಗಿದೆ, ಸಜ್ಜನರು ಸನ್ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯಾಸರು ಸದಾ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಲಿ.

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ತುತಿ

ವ್ಯಾಪ್ತಿರ್ಯಸ್ಯ ನಿಜೇ ನಿಜೇನ ಮಹಸಾ ಪಕ್ಷೇ ಸಪಕ್ಷೇ ಸ್ಥಿತಿಃ
ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಶ್ಚ ವಿಪಕ್ಷತೋಽಥ ವಿಷಯೇ ಸಕ್ತಿರ್ನ ವೈ ಬಾಧಿತೇ ।
ನೈವಾಸ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿರತುಲಂ ಶುದ್ಧಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ಸ ಮೇ
ಭೂಯಾತ್ತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯಾಯ ಭಗವಾನಾನಂದತೀರ್ಥೋ ಮುನಿಃ ।।3।।

ಯಸ್ಯ=ಯಾವ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ,

1. ನಿಜೇ=ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ, ನಿಜೇನ=ತಮ್ಮ ಸಹಜವಾದ, ಮಹಸಾ= ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಃ=ಪೂರ್ಣಸನ್ನಿಧಿಯು ಇದೆಯೋ,

2. ಸಪಕ್ಷೇ=ತಮಗೆ ಪರಮಪ್ರಿಯನಾದ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ, ಸ್ಥಿತಿಃ=ಸ್ವಯೋಗ್ಯ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೋ,

3. ವಿಪಕ್ಷತಃ=ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ ದುರ್ಜನರೊಂದಿಗೆ, ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಃ= ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲವೋ,

4. ಬಾಧಿತೇ=ನಿಷಿದ್ಧವಾದ, ವಿಷಯೇ=ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ನ ಸಕ್ತಿಃ=ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೋ,

5. ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿಃ=ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಯಾವ ವಾದವೂ, ನೈವಾಸ್ತಿ= ಇವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದೋ

ಅಂತಹ, ಅತುಲಂ=ಅಸದೃಶವಾದ, ಶುದ್ಧಂ=ದೋಷವಿಲ್ಲದ, ಪ್ರಮಾಣಂ= ಪ್ರಮಾಣಸ್ವರೂಪರಾದ, ಭಗವಾನ್=ಐಶ್ವರ್ಯಸಂಪನ್ನರಾದ, ಆನಂದ-ತೀರ್ಥೋ ಮುನಿಃ=ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು, ತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯಾಯ=ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನರಾಗಿ, ಭೂಯಾತ್=ಆಗಲಿ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರು ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ. ಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಆಧಾರ-ಕಾರಣ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ 'ಹೊಗೆ' ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಆಧಾರ-ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಐದು–

1-2. ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು.

3. ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು.

4. ಬಾಧ ಇರಬಾರದು.

5. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ವಿರೋಧ ಇರಕೂಡದು.

ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ಪಕ್ಷ) ಇರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಬೆಂಕಿ ಇದೆ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ಸಪಕ್ಷ)

ಹೊಗೆಯೂ ಇರಬೇಕು. ಬೆಂಕಿ ಇಲ್ಲದೆಡೆ (ವಿಪಕ್ಷ) ಹೊಗೆಯೂ ಇರಬಾರದು. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಬಾಧಿತವಾಗಬಾರದು. ಹೊಗೆಯಿಂದ 'ಬೆಂಕಿ ಇದೆ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತಿ ಇರಬಾರದು.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿವೆ.

1-2. ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತವೃಂದದ ಜೊತೆ ಎಂದೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ ಮತದ ಲಾಭ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಆಗುವುದರಿಂದ ಭಕ್ತವೃಂದವೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಪಕ್ಷ' ಎನಿಸಿದೆ. ಅವರು ವೈಷ್ಣವರಾದುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಅವರ ಸಪಕ್ಷ. ಅವರು ಅವನಲ್ಲಿ ಸದಾ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

3. ಎಂದೂ ವಿಪಕ್ಷೀಯರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಸಂಗ ಮಾಡಿದ್ದಿಲ್ಲ.

4. ನಿಷಿದ್ಧದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಅಬಾಧಿತತ್ವ.

5. ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇವೆ. ಅಂತಹ ಮಧ್ವರಿಂದ ನನಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸಲಿ.

ಭಾರತೀದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ

ಭವತಿ ಯದನುಭಾವಾದೇಡಮೂಕೋಽಪಿ ವಾಗ್ಮೀ
ಜಡಮತಿರಪಿ ಜಂತುರ್ಜಾಯತೇ ಪ್ರಾಜ್ಞಮೌಲಿಃ ।
ಸಕಲವಚನಚೇತೋದೇವತಾ ಭಾರತೀ ಸಾ
ಮಮ ವಚಸಿ ನಿಧತ್ತಾಂ ಸನ್ನಿಧಿಂ ಮಾನಸೇ ಚ ॥ 4 ॥

ಯದನುಭಾವಾತ್=ಯಾರ ಧ್ಯಾನದಿಂದ, ಏಡಮೂಕೋಽಪಿ=ಕಿವುಡನಾದ ಮೂಗನೂ, ವಾಗ್ಮೀ=ಮಾತುಗಾರನಾಗಿ, ಭವತಿ= ಆಗುವನೋ,

ಜಡಮತಿಃ=ಮೂಢಬುದ್ಧಿಯ, ಜಂತುರಪಿ=ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ, ಪ್ರಾಜ್ಞಮೌಲಿಃ= ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿ, ಭವತಿ=ಆಗುವನೋ,

ಸಾ=ಅಂತಹ, ಸಕಲವಚನಚೇತೋದೇವತಾ=ಎಲ್ಲ ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕಳಾದ, ಭಾರತೀ=ಭಾರತೀದೇವಿಯು, ಮಮ=ನನ್ನ, ವಚಸಿ=ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮಾನಸೇ ಚ=ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಸನ್ನಿಧಿಂ=ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು, ನಿಧತ್ತಾಮ್=ಇಡಲಿ.

ವಿವರಣೆ

ಭಾರತೀದೇವಿ ವಾಯುದೇವರ ಪತ್ನಿ. ಅವಳು ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ದೇವತೆ. ಅವಳ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಮೂಗನೂ ಮಾತುಗಾರನಾಗಬಲ್ಲ, ಮೂಢನೂ ಪಂಡಿತನಾಗಬಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಭಾರತೀದೇವಿ ನನ್ನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಲಿ.

ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ

ರಮಾನಿವಾಸೋಚಿತವಾಸಭೂಮಿಃ
ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಲಿಜನ್ಮಭೂಮಿಃ ।
ವೈರಾಗ್ಯಭಾಗ್ಯೋ ಮಮ ಪದ್ಮನಾಭ-
ತೀರ್ಥಾಮೃತಾಬ್ಧಿರ್ಭವತಾದ್ವಿಭೂತ್ಯೈ ॥ 5 ॥

ರಮಾನಿವಾಸೋಚಿತವಾಸಭೂಮಿಃ- ರಮಾ=ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯ, ನಿವಾಸ=ವಾಸಕ್ಕೆ, ಉಚಿತಯೋಗ್ಯವಾದ, ವಾಸಭೂಮಿಃ=ಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವ, ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಲಿ ಜನ್ಮ- ಭೂಮಿಃ- ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಲಿ=ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಲಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಭೂಮಿಃ=ಕರ್ತರಾದ, ವೈರಾಗ್ಯಭಾಗ್ಯಃ=ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬ ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿರುವ, ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥಾಮೃತಾಬ್ಧಿಃ=ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರೆಂಬ ಅಮೃತಸಮುದ್ರವು, ಮಮ=ನನ್ನ, ವಿಭೂತ್ಯೈ=ಮಹಿಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ, ಭವತಾತ್=ಆಗಲಿ.

ವಿವರಣೆ

ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಿಯ ಶಿಷ್ಯರು. ಅವರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ 'ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಲಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಾಚೀನಟೀಕೆ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದೆ. ಅವರನ್ನು ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಅಮೃತ ಸಮುದ್ರ ಎಂದು ಕರೆದು ಅವರ ಆಶೀರ್ವಾದವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಅಕ್ಷೋಭ್ಯತೀರ್ಥರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ

ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ್ ಪ್ರತಿವಾದಿಮದಚ್ಛಿದಃ ।
ಶ್ರೀಮದಕ್ಷೋಭ್ಯತೀರ್ಥಾಖ್ಯಾನುಪತಿಷ್ಠೇ ಗುರೂನ್ ಮಮ ॥ 6 ॥

ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ್ಪದ=ವ್ಯಾಕರಣ, ವಾಕ್ಯ=ಮೀಮಾಂಸಾ, ಪ್ರಮಾಣ= ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳನ್ನು, ಜ್ಞಾನ್=ತಿಳಿದಿರುವ, ಪ್ರತಿವಾದಿಮದಚ್ಛಿದಃ=ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಗರ್ವವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ, ಶ್ರೀಮದಕ್ಷೋಭ್ಯ ತೀರ್ಥಾಖ್ಯಾನ್= ಶ್ರೀಮದಕ್ಷೋಭ್ಯತೀರ್ಥರೆಂಬ ಪೂಜ್ಯರಾದ, ಮಮ=ನನ್ನ, ಗುರೂನ್=ಗುರುಗಳನ್ನು, ಉಪತಿಷ್ಠೇ=ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆದರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಕ್ಷೋಭ್ಯತೀರ್ಥರು ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರಿಗೆ ಆಶ್ರಮ ನೀಡಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದ ಗುರುಗಳು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಾರ್ಯಸನ್ಮನಃಸರಸೀಭುವಿ ।
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನನಲಿನೇ ಚಂಚರೀಕತಿ ಮೇ ಮನಃ ॥ 7 ॥

ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಾರ್ಯಸನ್ಮನಃಸರಸೀಭುವಿ- ಶ್ರೀಮದಾನಂದ-ತೀರ್ಥಾರ್ಯ=ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ, ಸನ್ಮನಃ=ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸೆಂಬ, ಸರಸೀ= ಸರೋವರದಲ್ಲಿ, ಭುವಿ=ಹುಟ್ಟಿರುವ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನನಲಿನೇ=ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಕಮಲದಲ್ಲಿ, ಮೇ=ನನ್ನ, ಮನಃ= ಮನಸ್ಸು, ಚಂಚರೀಕತಿ=ದುಂಬಿಯಂತಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕಮಲದಂತೆ. ಅದು ಆಚಾರ್ಯರ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರ ಮನಸ್ಸು ಆ ಕಮಲದ ರಸವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ದುಂಬಿ.

ವಿನಯಪ್ರದರ್ಶನ :

ನ ಶಬ್ದಾಬ್ಧೌ ಗಾಢಾಃ ನ ಚ ನಿಗಮಚರ್ಚಾಸು ಚತುರಾಃ
ನ ಚ ನ್ಯಾಯೇ ಪ್ರೌಢಾಃ ನ ಚ ವಿದಿತವೇದ್ಯಾ ಅಪಿ ವಯಮ್ ।
ಪರಂ ಶ್ರೀಮತ್ಪೂರ್ಣಪ್ರಮತಿಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸರಣಿಂ
ಪ್ರಪನ್ನಾ ಮಾನ್ಯಾಃ ಸ್ಮಃ ಕಿಮಪಿ ಚ ವದಂತೋಽಪಿ ಮಹತಾಮ್ ॥ 8 ॥

ವಯಂ=ನಾವು, ಶಬ್ದಾಬ್ಧೌ=ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ, ನ ಗಾಢಾಃ= ಮುಳುಗಿದವರಲ್ಲ,

ನಿಗಮಚರ್ಚಾಸು=ವೇದಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ (ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ), ಚತುರಾಃ=ನಿಪುಣರು, ನ=ಅಲ್ಲ,

ನ್ಯಾಯೇ=ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ನ ಪ್ರೌಢಾಃ=ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲ,

ವಿದಿತವೇದ್ಯಾಃ=ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದವರೂ, ನ=ಅಲ್ಲ,

ಪರಂ=ಆದರೆ, ಶ್ರೀಮತ್ಪೂರ್ಣಪ್ರಮತಿಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸರಣಿಂ- ಶ್ರೀಮತ್-ಪೂರ್ಣಪ್ರಮತಿ=ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ, ಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸರಣಿಂ=ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕರುಣೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು, ಪ್ರಪನ್ನಾಃ=ಹೊಂದಿದವರಾಗಿ, ಕಿಮಪಿ ಚ ವದಂತೋಽಪಿ= ಏನು ಹೇಳಿದರೂ, ಮಹತಾಂ=ಮಹಾತ್ಮರಿಗೆ, ಮಾನ್ಯಾಃ ಸ್ಮಃ=ಗೌರವಾರ್ಹರಾಗಿದ್ದೇವೆ.

ವಿವರಣೆ :

ನಮಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ, ಮೀಮಾಂಸಾ, ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಕಾರಣ. ಆದರಿಂದಾಗಿ ನಾವು ಏನು ಹೇಳಿದರೂ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಗೌರವಾರ್ಹರಾಗಿದ್ದೇವೆ.



ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತ
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

॥ ಹರಿಃ ಓಂ ॥

ಮಂಗಳಾಚರಣೆ

॥ ಓಂ ॥ ನಾರಾಯಣಂ ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣಗುಣೈಕದೇಹಂ
ನಿರ್ದೋಷಮಾಪ್ಯತಮಮಪ್ಯಖಿಲೈಃ ಸುವಾಕ್ಯೈಃ ।
ಅಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿದಮಶೇಷವಿಶೇಷತೋಽಪಿ
ವಂದ್ಯಂ ಸದಾ ಪ್ರಿಯತಮಂ ಮಮ ಸನ್ನಮಾಮಿ ॥1॥

ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣಗುಣೈಕದೇಹಂ=ಎಲ್ಲಾ ಪೂರ್ಣಗುಣಗಳೇ ದೇಹವಾಗಿರುವ, ನಿರ್ದೋಷಂ=ದೋಷವಿಲ್ಲದ, ಅಖಿಲೈಃ=ಎಲ್ಲಾ, ಸುವಾಕ್ಯೈಃ=ಸದಾಗಮಗಳಿಂದ, ಆಪ್ಯತಮಂ=ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ, ಅಸ್ಯ=ಈ ಜಗತ್ತಿನ, ಉದ್ಭವಾದಿದಂ=ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ, ಮಮ=ನನಗೆ, ಸದಾ=ಯಾವಾಗಲೂ, ಪ್ರಿಯತಮಂ=ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರನಾದ, ವಂದ್ಯಂ=ನಮಸ್ಕರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯನಾದ, ನಾರಾಯಣಂ=ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನನ್ನು, ಸನ್ನಮಾಮಿ=ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕ ನಮಿಸುತ್ತೇನೆ.

ವಿವರಣೆ

ತಾವು ರಚಿಸುವ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಮಿಸುವ ದೇವತೆಗೆ ಮೂರು ಅರ್ಹತೆಗಳಿರಬೇಕು.

1. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥದ ರಚನೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರಬೇಕು.
2. ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರಬೇಕು.
3. ನಮ್ಮ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಆಸ್ಪದನಾಗಿರಬೇಕು.

ನಾರಾಯಣದೇವನಿಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಅರ್ಹತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಅವನಿಗೆ ತಾವು ನೀಡಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ-

1. ನಾರಾಯಣನು ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಮರ್ಥನಾದ ದೇವತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳಿವೆ- ಅ. ನಿಖಿಲಪೂರ್ಣಗುಣೈಕ-ದೇಹಮ್, ಆ. ನಿರ್ದೋಷಮ್, ಇ. ಅಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿದಮ್- ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ— ಅವನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಇವೆ. ಇರುವ ಒಂದೊಂದು ಗುಣಗಳೂ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವೆ, ನಮ್ಮಂತೆ ಅವನು ಪರತಂತ್ರನಲ್ಲ; ಸ್ವತಂತ್ರ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ-ಲಯಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕಾರಣ.

ಹೀಗೆ ಇಂತಹ ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಾರಾಯಣದೇವನಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಬರಬಹುದಾದ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಲ್ಲ.

2. 'ಅಖಿಲೈಃ ಸುವಾಕ್ಯೈಃ ಆಪ್ಯತಮಂ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ನಾರಾಯಣನು ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುವಾಕ್ಯಗಳು ಎಂದರೆ ವೇದಗಳು. ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷದ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವೇದಗಳು ಸು-ವಾಕ್ಯಗಳು. ಅಥವಾ ವೇದಗಳ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿಸಲಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಸುವಾಕ್ಯಗಳು. ಅಂತಹ ಸುವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆಪ್ಯತಮ- ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ವೇದಗಳು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಾರಾಯಣನ ಗುಣಗಾನವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿಯೇ ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದುದರಿಂದ ನಾರಾಯಣನ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿದೆ.

3. 'ಸದಾ ಪ್ರಿಯತಮಂ ಮಮ' ಈ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ನಾರಾಯಣನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಲಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಮಸ್ಕರಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳೂ ನಾರಾಯಣದೇವನಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ.

ಅಥವಾ, ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಾರಾಯಣನೆಂಬ ಪರದೇವತೆಯ ಪರಿಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವೇದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಥವಾ, ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ನಾರಾಯಣ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರಿಗೆ ನಾರಾಯಣ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ

ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಹೆಸರಿನ ಅರ್ಥವೂ ಅವನಲ್ಲಿದೆ, ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಥವಾ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇಷ್ಟು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸರ ವಂದನೆ

ತಮೇವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಭವಂ ಪ್ರಣಮ್ಯ
ಜಗದ್ಗುರೂಣಾಂ ಗುರುಮಂಜಸೈವ ।
ವಿಶೇಷತೋ ಮೇ, ಪರಮಾಖ್ಯ-
ವಿದ್ಯಾವ್ಯಾಖ್ಯಾಂ ಕರೋಮ್ಯನ್ವಪಿ ಚಾಹಮೇವ ॥ 2 ॥

ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಭವಂ=ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ,

ಜಗದ್ಗುರೂಣಾಂ ಗುರುಂ=ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗುರುಗಳೆನಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆ ಗಳಿಗೂ ಗುರುವಾದ,

ವಿಶೇಷತಃ ಮೇ ಗುರುಂ=ವಿಶೇಷತಃ ನಮಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳಿರುವ ಗುರುಗಳಾದ,

ತಮೇವ=ವ್ಯಾಸರಾಗಿ ಅವತರಿಸಿರುವ ಆ ನಾರಾಯಣನನ್ನೇ, ಅನ್ವಪಿ=ಮತ್ತೆ ಪುನಃ, ಪ್ರಣಮ್ಯ=ನಮಸ್ಕರಿಸಿ, ಪರಮಾಖ್ಯವಿದ್ಯಾವ್ಯಾಖ್ಯಾಂ=ಪರವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು, ಅಂಜಸಾ=ಚೆನ್ನಾಗಿ, ಅಹಮೇವ=ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ನಾನೇ ಕರೋಮಿ=ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು ಹರಿ-ಗುರುಗಳಿಬ್ಬರನ್ನೂ ನಮಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಆಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲು ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ವಂದಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗುರುಗಳನ್ನು ನಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಶ್ರೀಹರಿಯೇ ವೇದವ್ಯಾಸರ ರೂಪದಿಂದ ಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ಗುರುಗಳಾಗಿರು ವುದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ-

1. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಭವಂ- ವ್ಯಾಸರು ಮೂಲರೂಪದಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದರಾಶಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದವರು. ವ್ಯಾಸರೂಪದಿಂದ ವೇದಗಳ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದವರು. ಪ್ರಕೃತ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಙ್ಮಯದ ಉಗಮಸ್ಥಾನರಾದುದರಿಂದ ಅವರು ಸಜ್ಜನವೃಂದಕ್ಕೆ ಗುರುಗಳೆನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

2. ಜಗದ್ಗುರೂಣಾಂ ಅಂಜಸಾ ಗುರುಂ- ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಜ್ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಗುರುಗಳಾದವರು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು. ಅವರಿಗೂ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶ ಮಾಡಿದ ಗುರು ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರು. ಹೀಗಾಗಿಯೂ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಗುರುಗಳೆನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

3. ವಿಶೇಷತೋ ಮೇ ಗುರುಂ- ಆಚಾರ್ಯರು ಬದರಿಕಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರಿಂದಲೇ ಪಾಠ ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಗುರು.

'ಪರಮಾಖ್ಯವಿದ್ಯಾವ್ಯಾಖ್ಯಾಂ' ಈ ಪದದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ತಾವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶ್ಲೋಕರೂಪದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ-

ಆಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ- 'ದ್ವೇ ವಿದ್ಯೇ ವೇದಿತವ್ಯೇ ಪರಾ ಚೈವಾಪರಾ ಚ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪರವಿದ್ಯೆ, ಅಪರವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಎರಡು ಗುಂಪಾಗಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾದಿ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಪರ ವಿದ್ಯೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಪರವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆ, 'ಅಥ ಪರಾ ಯಯಾ ತದಕ್ಷರಮಧಿಗಮ್ಯತೇ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದರ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ವೇದಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಅಕ್ಷರಪುರುಷನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ತಿಳಿದೀತೋ ಅಂತಹದು 'ಪರವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಆಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತು ನೀಡಿದ ಸಂದೇಶ. ವ್ಯಾಸರು ವೇದಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಅಂತಹ 'ಪರವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಹೀಗೆ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅನ್ವಪಿ ಚಾಹಮೇವ- ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯರೂಪದಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ, ಶಿಷ್ಯರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ತಾವೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾದುರ್ಭೂತೋ ಹರಿರ್ವ್ಯಾಸೋ ವಿರಿಂಚ-ಭವಪೂರ್ವಕೈಃ ।
ಅರ್ಥಿತಃ ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಂ ಚಕ್ರೇ ಶಾಸ್ತ್ರಮನುತ್ತಮಮ್ ॥ 3 ॥

ವಿರಿಂಚ-ಭವಪೂರ್ವಕೈಃ- ವಿರಿಂಚ=ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು, ಭವ=ರುದ್ರದೇವರು, ಪೂರ್ವಕೈಃ=ಇವರೇ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ, ಅರ್ಥಿತಃ=ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಹರಿಃ= ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನು, ವ್ಯಾಸಃ (ಸನ್)=ವ್ಯಾಸನಾಗಿ, ಪ್ರಾದುರ್ಭೂತಃ= ಅವತಾರ ಮಾಡಿದವರಾಗಿ ಪರವಿದ್ಯಾಖ್ಯಾಂ=ಪರವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ, ಅನುತ್ತಮಂ= ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ, ಶಾಸ್ತ್ರಂ=ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು, ಚಕ್ರೇ= ಮಾಡಿದನು.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಂತದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು 'ಪರವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಪರವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಆಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಇಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಪರಮಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಲು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರವನ್ನು ನೀಡಿದಂತಾಗಿದೆ.

ಅನುತ್ತಮಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ- ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಆಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಪರವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ- 'ಅನುತ್ತಮಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ' ಎಂದು. ಪರ= ಅನುತ್ತಮ, ವಿದ್ಯಾ=ಶಾಸ್ತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ 'ಪರವಿದ್ಯಾ' ಎನಿಸಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಮರ್ಥನೆ

ಗುರುರ್ಗುರೂಣಾಂ ಪ್ರಭವಃ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಬಾದರಾಯಣಃ ।
ಯತಸ್ತದುದಿತಂ ಮಾನಂ ಅಜಾದಿಭ್ಯಸ್ತದರ್ಥತಃ ॥ 4 ॥

ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಬಾದರಾಯಣಃ=ವೇದವ್ಯಾಸರು, ಗುರೂಣಾಂ= ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗುರುಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳಿಗೂ, ಗುರುಃ=ಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಹಾಗೂ ಗುರೂಣಾಂ=ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ, ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ=ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಗುರುಃ=ಉತ್ತಮ ವಾದ, ಪ್ರಭವಃ= ಉಗಮಸ್ಥಾನರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಜಾದಿಭ್ಯಃ=ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ

ದೇವತೆಗಳಿಗಾಗಿ, ತದರ್ಥತಃ=ಅವರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ, ತದುದಿತಂ=ಆ ವ್ಯಾಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು, ಮಾನಂ=ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

ವೇದವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಮಹಾಭಾರತಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂತಹ ವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೂ ತಮ್ಮ ಭಕ್ತರಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದು ಗ್ರಂಥವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ (ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಚನೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ) ಮೂರು ನಿಬಂಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರಬೇಕು.

1. ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ
2. ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ
3. ಪ್ರಸಂಗಾನುಕೂಲ್ಯ

1. ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ : ಅ. ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದವನಾಗಿರಬೇಕು.

ಆ. ತಾನು ತಿಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸು ಅವನಿಗಿರಬೇಕು. ತನಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಕೇಳುವ ಶಿಷ್ಯರು ಅಯೋಗ್ಯರಾದರೆ ತಿಳಿದುದನ್ನು ಹೇಳದೆ ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಸಂದರ್ಭವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭವಿರಬಾರದು.

ಇ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಸಾಲದು. ಅವನ ಕಿವಿ, ನಾಲಿಗೆಗಳು ಸರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಕಿವಿ ಕೇಳದಿದ್ದರೆ, ಶಿಷ್ಯರು ಏನೋ ಕೇಳಿದರೆ ಅವನು ಇನ್ನೇನನ್ನೋ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ, ನಾಲಿಗೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಶಿಷ್ಯರು ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳೂ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರಿಗೆ

ಇದೆ. ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಅರ್ಹತೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ-

ಗುರೂಣಾಂ ಗುರುಃ- ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ಲೋಕಗುರುಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಗುರುಗಳು. ಅಂದಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪತ್ತು ಅವರಿಗಿದೆ.

ಗುರೂಣಾಂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಪ್ರಭವಃ- ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಅದ್ಭುತ ಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ತುಂಬಿವೆ. ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವ್ಯಾಸರು ಅಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು.

ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಸರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಮಹಾತ್ಮರಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನ್ಯೂನತೆ ಇರಲಾರದು.

2. **ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ :** ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳನ್ನು 'ಗುರುಗಳು' ಎಂದು ಕರೆದುದರಿಂದ ಲೋಕಗುರುಗಳಾದ ಅವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ವ್ಯಾಸರು ಅಂತಹವರಿಗೆ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮರೆಮಾಚುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

'ಅಜಾದಿಭ್ಯಃ' ಎಂದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಕರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಉಪ ದೇಶಿಸಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರಾದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಉಪದೇಶಕರ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂದಂತಾಯಿತು.

3. **ಪ್ರಸಂಗಾನುಕೂಲ್ಯ :** ತದರ್ಥತಃ-ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶ ಸಂದರ್ಭವೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಸ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವಲ್ಲ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶ.

ಹೀಗೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆನಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಗಳು. ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ, ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ವಕ್ತೃ-ಶ್ರೋತೃ-ಪ್ರಸಕ್ತೀನಾಂ ಯದಾಪ್ತಿರನುಕೂಲತಾ ।
ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತಯಾ ತೇನ ಶ್ರುತಿಮೂಲತಯಾ ತಥಾ ॥ 5 ॥

ಯುಕ್ತಿಮೂಲತಯಾ ಚೈವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತ್ರಿವಿಧಂ ಮಹತ್ ।
ದೃಶ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಮ್, ಏಕಧಾನ್ಯತ್ರ ಸರ್ವಶಃ ॥ 6 ॥

ಯತ್=ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃ-ಶ್ರೋತೃ-ಪ್ರಸಕ್ತೀನಾಂ=ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವವನು, ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಈ ಮೂರರ, ಅನುಕೂಲತಾ=ಸಾಮಂಜಸ್ಯವು ಇರುವುದೋ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಯತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಪ್ತಿಃ=ಆಪ್ತಿ ಮೂಲತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. (ಅತಃ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ), ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ=ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತಯಾ=ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಶ್ರುತಿಮೂಲತಯಾ=ವೇದದ ಸಂವಾದವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಯುಕ್ತಿಮೂಲತಯಾ=ಯುಕ್ತಿಯ ಸಂವಾದ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ತ್ರಿವಿಧಂ=ಮೂರು ವಿಧವಾದ, ಮಹತ್=ಉತ್ತಮವಾದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ=ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು, ದೃಶ್ಯತೇ= ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯತ್ರ ಸರ್ವಶಃ=ಇತರೆಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಏಕಧಾ=ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವವರು ವ್ಯಾಸರು. ಕೇಳುವವರು, ಅವರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಆಸ್ಪದರಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು. ಸಂದರ್ಭ, ಜ್ಞಾನಲೋಪವಾಗಿ ಸಜ್ಜನರು ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಈ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಪರಮ ಆಪ್ತರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

'ಅಪ್ತಿ' ಎಂದರೆ -

1. **ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ** - ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯದ ಪೂರ್ಣ ತಿಳುವಳಿಕೆ.

2. **ಅವಿಪ್ರಲಿಪ್ಸಾ**-ಮೋಸ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು.(ಬುದ್ಧಾವತಾರದಂತೆ)

3. **ವಿವಕ್ಷಾ** - ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇರುವುದು.

4. **ಕರಣಪಾಟವ** - ಹೇಳುವವರ ನಾಲಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸರಿಯಾಗಿರುವುದು.

ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದು ವ್ಯಾಸರಲ್ಲಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮಹಾಭಾರತಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು

ಸರ್ವಜ್ಞರು. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೆ, ಅವರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿವೆ. ಕೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಉಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಧ್ಯದ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಾಸರಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಗುಣಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಆಪ್ತರು.

ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿ-ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂವಾದವೂ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು 'ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ-ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದಗಳು. ಅಥವಾ, ವೇದಗಮ್ಯನಾದ ವಿಷ್ಣು. ಅಂತಹ ವೇದಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸೂತ್ರಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು.

ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ 'ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಶಾರೀರಕನೆಂದರೂ ವಿಷ್ಣುವೇ,

ಶಾರೀರೌ ತಾವುಭೌ ಜ್ಞೇಯೌ ಜೀವಶ್ಚೇಶ್ವರಸಂಜ್ಞಿತಃ । *(ಗೀ.ಭಾ.7)*

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ.

ಅತೋ ನೈತಾದೃಶಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರಮಾಣತಮಮಿಷ್ಯತೇ ।
ಸ್ವಯಂ ಕೃತಾಪಿ ತದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾ ಕ್ರಿಯತೇ ಸ್ಪಷ್ಟತಾರ್ಥತಃ ॥ 7 ॥

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಏತಾದೃಶಂ=ಇಂತಹ, ಪ್ರಮಾಣತಮಂ=ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣವಾದ, ಕಿಂಚಿತ್=ಬೇರಾವುದೂ, ನ ಇಷ್ಯತೇ=ಇಲ್ಲ, ಸ್ವಯಂ=ನನ್ನಿಂದಲೇ, ತದ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾ=ಭಾಷ್ಯರೂಪವಾದ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು, ಕೃತಾಪಿ=ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಸ್ಪಷ್ಟತಾರ್ಥತಃ=ವಿಷದೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ತದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾ=ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು, ಕ್ರಿಯತೇ=ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಹೀಗೆ ಮೂರು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದರಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ.

ತತ್ರ ತಾರಾಥಮೂಲತ್ವಂ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಚೇಷ್ಯತೇ ।
ಸರ್ವತ್ರಾನುಗತತ್ವೇನ ಪೃಥಗೋಂಕ್ರಿಯತೇಽಖಿಲೈಃ ॥ 8 ॥

ತಾರ-ಅಥಮೂಲತ್ವಂ=ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುವ 'ಓಂ'ಕಾರ ಮತ್ತು 'ಅಥ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು, ತತ್ರ=ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ, ಸರ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ=ಸಮಗ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅಂಗವಾಗಿಯೂ, ಇಷ್ಯತೇ=ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ.

ಅಖಿಲೈಃ=ಎಲ್ಲಾ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಂದಲೂ, ಸರ್ವತ್ರ=ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ, ಅನುಗತತ್ವೇನ=ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ, ಪೃಥಕ್=ಸೂತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ, ಓಂಕ್ರಿಯತೇ=ಓಂಕಾರವು ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

1. ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ಸೂತ್ರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಓಂ ಮತ್ತು ಅಥ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವೆರಡೂ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಘಟಕವಾದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವು ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧ ಪಡದೆ ಸಮಗ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಓಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅಥ ಶಬ್ದಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡರ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಂಗಲ ರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅಥಶಬ್ದಗಳ ಪಾತ್ರ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ-

ಅ. ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥತಃ ಸಂಬಂಧ.

ಆ. ಸಮಗ್ರ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಂಗಲರೂಪವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ.

ಶುಭಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ನೀರಿನ ಕೊಡ ಹೊತ್ತ ಸುಮಂಗಲಿಯರ ದರ್ಶನ ಶುಭ ಶಕುನ. ಅಲ್ಲಿ ಮಡಿಕೆಯ ನೀರು ಆ ಮಹಿಳೆಯರ ಗೃಹಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗ ವಾಗುವ ಜೊತೆ ಅದರ ದರ್ಶನ ಮಾತ್ರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಪಾತ್ರವಿದೆ.

2. 'ಅಥಾತಃ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಥ' ಮತ್ತು 'ಅತಃ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಂಧಿ ಮಾಡಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಓಂಕಾರವು ಮೊದಲ ಸೂತ್ರಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೂ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಿ 'ಓಮಥಾತೋ....' ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ವ್ಯಾಸರು ಹಾಗೇಕೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದೆ- ಓಂಕಾರವು 'ಅಥ' ಮತ್ತು 'ಅತಃ' ಶಬ್ದಗಳಂತಲ್ಲ, ಆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಮೊದಲ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಮುಂದಿನ ಒಂದೊಂದು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅವುಗಳ ಅನುವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಓಂಕಾರ ಹಾಗಲ್ಲ, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು ಓಂಕಾರವನ್ನು ಸಂಧಿ ಮಾಡದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದೊಂದು ಸೂತ್ರಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗಳು. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು.

ಸ್ರವತ್ಯನೋಂಕೃತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಸ್ತಾಚ್ಚ ವಿಶೀರ್ಯತೇ ।

ಸೂತ್ರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸದಿದ್ದರೆ ಪುಣ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚರಿಸದಿದ್ದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಪುಣ್ಯ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಸೂತ್ರಗಳ ಆದ್ಯಂತದಲ್ಲೂ ಓಂಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಓಂಕಾರವನ್ನೂ 'ಅಥಾತಃ' ಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಿ 'ಓಮಥಾತಃ....' ಎಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸದೆ 'ಓಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಓಂ ॥ ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ ॥

ಓಂಕಾರದ ಪ್ರಯೋಜನ

ಓತತ್ವವಾಚೀ ಹ್ಯೋಂಕಾರಃ ವಕ್ಶ್ಯಸೌ ತದ್ಗುಣೋತತಾಮ್ ।
ಸ ಏವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾರ್ಥಃ ನಾರಾಯಣಪದೋದಿತಃ ॥ 9 ॥

(ಹ್ಯೋಂಕಾರಃ= ಹಿ + ಓಂಕಾರಃ) ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಓಂಕಾರಃ=ಓಂ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು, ಓತತ್ವವಾಚೀ='ಹೊಂದಿರುವವನು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳು

ತ್ತಿದೆಯೋ, ತತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅಸೌ=ಈ ಓಂಕಾರವು, ಗುಣೋತತಾಂ= ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು, ವಕ್ತಿ=ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸ ಏವ=ಆ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಓಂಕಾರವಾಚ್ಯನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಾರ್ಥಃ=ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನಾರಾಯಣಪದೋದಿತಃ=ನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾದವನೂ, ಸ ಏವ=ಅವನೇ.

ವಿವರಣೆ

'ಅವ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವೇ ಓಂಶಬ್ದದ ಮೂಲರೂಪ. 'ಅವ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದಕ್ಕೆ 'ಹೊಂದುವುದು' ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಓಂ' ಎಂದರೆ 'ಹೊಂದಿರು ವವನು' ಎಂದರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮ ಯಾವುದನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು? ಗುಣಗಳನ್ನು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಓಂ' ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಓಂನಾಮಾ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುಃ ಅಧಿಕೋಚ್ಚಗುಣತ್ವತಃ ॥ *(ತೈ.ಭಾಷ್ಯ)*

ಈ ಪ್ರಮಾಣವು 'ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದಲೇ ವಿಷ್ಣುವು ಓಂಕಾರವಾಚ್ಯ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಮೂಲರೂಪ 'ಬೃಹ್' ಧಾತು. ಅದಕ್ಕೆ 'ವೃದ್ಧಿ' ಎಂದರ್ಥ. ಗುಣಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿ ಇರುವವನು ಎಂದು ಅದರ ಭಾವ.

'ಅಥ ಕಸ್ಮಾದುಚ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಬೃಂಹತಿ ಬೃಂಹಯತಿ ಚ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ನಾರಾಯಣ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ 'ಗುಣಪೂರ್ಣ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ನಾರ' ಎಂದರೆ ಗುಣಗಳು. 'ಆಯನ' ಎಂದರೆ ಆಶ್ರಯ. 'ನಾರಾಯಣ' ಎಂದರೆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ನಾರಾಯಣಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಸಮಾನ ವಾದುದರಿಂದ ಓಂಕಾರದಿಂದ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ನಾರಾಯಣನೇ ವಾಚ್ಯ. ಹೀಗೆ 'ಸ ಏವ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕ ದೇಹ ಮತ್ತು ಜೀವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಅದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೀಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮನೆಂಬ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವನ್ನೇ ನೀಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತ ಜೀವ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅವನ ಕುರಿತೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಹ, ಜೀವ ಇವೆರಡನ್ನು ಹೊರತಾದ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಇದ್ದ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗದ ದೇವರಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದೇಹವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅದರೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆದು 'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ' ಎಂಬ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ . ನಾವಾರೂ ಅಂತಹವರಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವ-ಜಡಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವ ಯಾವುದು? 'ನಾರಾಯಣಪದೋದಿತಃ'. ನಾರಾಯಣನೇ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಗುರುಗಳಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದು ಮನನ, ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. ಇದು ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ.

ಅಥವಾ, ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಇವೆ-

'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್‌ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ'

'ಓಮಿತ್ಯೇತದಕ್ಷರಂ ಉದ್ಗೀಥಂ ಉಪಾಸೀತ'

'ನಾರಾಯಣಂ ಮಹಾಜ್ಞೇಯಂ'

ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನನ್ನು 'ಓಂ' 'ಬ್ರಹ್ಮ' 'ನಾರಾಯಣ' ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ನಾಮಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ

ಹೆಸರುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ - ವಿಚಾರ್ಯ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ ಏವ ಭರ್ಗಶಬ್ದಾರ್ಥಃ ವ್ಯಾಹೃತೀನಾಂ ಚ ಭೂಮತಃ ।
ಭಾವನಾಚ್ಚೈವ ಸುತ್ವಾಚ್ಚ ಸೋಽಯಂ ಪುರುಷ ಇತ್ಯಪಿ ।
ಸ ಏವ ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥಃ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯೋಽಯಂ ವಿಧೀಯತೇ ॥10॥

ಸ ಏವ= ಓಂಕಾರವಾಚ್ಯನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಭರ್ಗಶಬ್ದಾರ್ಥಃ= ಗಾಯತ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಭರ್ಗ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಭೂಮತಃ= ಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಭಾವನಾತ್ ಏವ= ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಚ= ಮತ್ತು, ಸುತ್ವಾತ್= ಸುಖರೂಪನಾದುದರಿಂದ, ಸ ಏವ= ಆ ವಿಷ್ಣುವೇ, ವ್ಯಾಹೃತೀನಾಂ ಚ= ಭೂಃ, ಭುವಃ, ಸ್ವಃ ಎಂಬ ಮೂರು ವ್ಯಾಹೃತಿಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸೋಽಯಂ= ಆ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಪುರುಷ ಇತ್ಯಪಿ= ಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದ 'ಪುರುಷ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಸ ಏವ= ಪುರುಷಸೂಕ್ತಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥಃ= ಸಕಲ ವೇದಗಳ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನು. ಅಯಂ= ಹೀಗೆ ಜೀವ-ಜಡಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಃ= ವೇದಗಳಿಂದ ವಿಚಾರ್ಯನಾಗಿ, ವಿಧೀಯತೇ= ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅ,ಉ,ಮ ಎಂದು ಮೂರು ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ. ಅ=ಅಧಿಕ, ಉ=ಉಚ್ಚ (ಶ್ರೇಷ್ಠ), ಮ=ಪ್ರಮಾಣಗಮ್ಯ. ಈ ಮೂರು ಅಕ್ಷರಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಗುಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಹೃತಿಯ ಮೂರು ಪದಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಭೂಃ, ಭುವಃ, ಸ್ವಃ ಇವು ಮೂರು ವ್ಯಾಹೃತಿಗಳು. 'ಪ್ರಣವಾರ್ಥಾ ವ್ಯಾಹೃತಯಃ' ಎಂಬ ಆಗಮ ವ್ಯಾಹೃತಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಣವಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

1. ಭೂಃ= ಪೂರ್ಣ, ('ಭೂ ಬಹೌ' ಧಾತುವಿನ ರೂಪ.)
2. ಭುವಃ= ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತಾ. ಭಾವನಾತ್= ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಭುವಃ. ಇದು 'ಭೂ ಸತ್ತಾಯಾಮ್' ಧಾತುವಿನ ರೂಪ.

3. ಸ್ವಃ= ಸುಖಪೂರ್ಣ. 'ಸು= ಶೋಭನವಾದ, ವಃ= ಸುಖವುಳ್ಳವನು. (ಸು+ವಃ= ಸ್ವಃ)

ಈ ಮೂರು ವ್ಯಾಹೃತಿಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಮೂರು ಪಾದದ ಗಾಯತ್ರೀ ಮಂತ್ರ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಯತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಭರ್ಗ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ನಾಮ. ಭರ್+ಗ= ಭರ್ಗ. ಭರ್= ಜಗತ್ತನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವವನು. ಗ= ಪ್ರೇರಿಸುವವನು.

ಮೂರು ಪಾದದ ಗಾಯತ್ರಿಯ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ ಮೂರು ವರ್ಗದ ಪುರುಷಸೂಕ್ತ. 'ತದ್ಭೇದಃ ಪೌರುಷಂ ಸೂಕ್ತಂ'. ಪುರುಷಸೂಕ್ತ ಪುರುಷನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ. ಪುರು+ಷ= ಪುರುಷ. ನಮ್ಮ ಈ ದೇಹ ಪುರ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮ ಪುರುಷ.

'ವೇದಾಃ ಪುರುಷಸೂಕ್ತಗಾಃ' ಮೂರು ವರ್ಗದ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ವಿಸ್ತಾರ ಮೂರು ವೇದಗಳು.

ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರವು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವಿಷಯ.

ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧಾರವನ್ನೂ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಆಕರವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ದೇಹ, ಒಳಗಣ್ಣಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಜೀವ ಇವೆರಡೇ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೂ ಕಾಣದ ತತ್ತ್ವ ಒಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ವೇದಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ವೇದಗಮ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಡ-ಜೀವಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವ ಒಂದಿದೆ. ಸಕಲ ವೇದಗಳೂ ಅಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ, ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆ ಪರಮಾತ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅವನಿಗೂ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಗಮ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿವೆ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸೂತ್ರದ 'ಓಂ'ಕಾರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

'ಅತಃ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

'ಜ್ಞಾನೀ ಪ್ರಿಯತಮೋಽತೋ ಮೇ' 'ತಂ ವಿದ್ವಾನೇವ ಚಾಮೃತಃ ।'
'ವೃಣುತೇ ಯಂ ತೇನ ಲಭ್ಯಃ' ಇತ್ಯಾದ್ಯುಕ್ತಿಬಲೇನ ಹಿ ।
ಜಿಜ್ಞಾಸೋತ್ಥಜ್ಞಾನಜಾತ್ ತತ್ಪ್ರಸಾದಾದೇವ ಮುಚ್ಯತೇ ॥ 11 ॥

'ಜ್ಞಾನೀ ಪ್ರಿಯತಮೋಽತೋ ಮೇ' (ಭಾಗವತ), 'ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್ ಅಮೃತ ಇಹ ಭವತಿ' (ಪುರುಷಸೂಕ್ತ), 'ಯಮೇವೈಷ ವೃಣುತೇ ತೇನ ಲಭ್ಯಃ' (ಕಾಠಕ), ಇತ್ಯಾದಿ=ಈ ಮೊದಲಾದ, ಉಕ್ತಿಬಲೇನ=ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರವಿರುವುದ ರಿಂದ, ಜಿಜ್ಞಾಸೋತ್ಥಜ್ಞಾನಜಾತ್-ಜಿಜ್ಞಾಸಾ=ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ, ಉತ್ಥ=ಉಂಟಾಗುವ, ಜ್ಞಾನಜಾತ್=ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ತತ್-ಪ್ರಸಾದಾದೇವ=ಆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ, ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಮುಚ್ಯತೇ=ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಯೋ, (ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.)

ವಿವರಣೆ

'ಯಮೇವೈಷ ವೃಣುತೇ' ಎಂಬ ಕಾಠಕ ಮಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾದವನು ಮಾತ್ರ (ವೃಣುತೇ) ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಜ್ಞಾನೀ ಪ್ರಿಯತಮಃ' ಎಂಬ ಭಾಗವತವಾಕ್ಯ ಹಾಗೂ 'ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್' ಎಂಬ ಯಜುರ್ವೇದೀಯ ಪುರುಷಸೂಕ್ತ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡವನೇ ಅವನ ಪ್ರೀತಿಗೆ (ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ) ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದಿದೆ. 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ಧ್ಯಾನಗಳು ಸಾಧನ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ, ವಿಚಾರದಿಂದ=ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷ, ಅದರಿಂದ ಅನುಗ್ರಹ, ಆ ಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಸಫಲವಾದುದರಿಂದ ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕ ಸೂತ್ರದ 'ಅತಃ'ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕದ 'ವಿದ್ವಾನೇವ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಏವಕಾರದಿಂದ 'ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾಃ

ಅಯನಾಯ ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೂ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಏವ' ಶಬ್ದವು ಅವಧಾರಣಾರ್ಥಕ. ಅಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ, ಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಅಲ್ಲ, ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಏವ' ಶಬ್ದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, 'ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲ. 'ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾಃ'- ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ 'ನಾನ್ಯಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ,

ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನಮೃತ ಇಹ ಭವತಿ ।

ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾ ಅಯನಾಯ ವಿದ್ಯತೇ ॥

ಎಂಬ ಸಮಗ್ರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆ, ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ. ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪರಮ ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಸಾಧನ. ಅಂತಹ ಭಕ್ತಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡದ ಹೊರತು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಭಕ್ತಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಅಪರೋಕ್ಷವೊಂದೇ ಸಾಧನ. ಭಗವಂತನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಬೇಕಾದರೂ ಅವನ ಅನುಗ್ರಹ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಗಾಳಿಯಂತೆ, ಆಕಾಶದಂತೆ ಅವನು ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ವಭಾವ. ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅನುಗ್ರಹೋನ್ಮುಖ ನಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಅವನು ಮೈದೋರಬಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅನುಗ್ರಹದೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೀಳಬೇಕಾದರೆ ನಿರಂತರ ಅವನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಧ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅವನ ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು; ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇಮವೂ ಇರಬೇಕು. ದೃಢವಾದ ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರೇಮಗಳು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ, ದ್ವೇಷಗಳು ಇರಬಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆ, ಗುರುಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶ್ರವಣ, ಸ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮನನ ಇವುಗಳನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರವಣ-ಮನನಾದಿಗಳು (ಜಿಜ್ಞಾಸಾ) ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತವೆ.

ಭಗವಂತನ ಪ್ರಸಾದವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

'ದ್ರವ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಚ ಕಾಲಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವೋ ಜೀವ ಏವ ಚ ।
ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಸಂತಿ ನ ಸಂತಿ ಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ ' ॥ 12 ॥

'ನರ್ತೇ ತ್ವತ್ ಕ್ರಿಯತೇ ಕಿಂಚನ' ಇತ್ಯಾದೇರ್ನ ಹರಿಂ ವಿನಾ ।
ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವತೋಽಪಿ ಸ್ಯಾತ್ ಮುಕ್ತಿಃ ಕಸ್ಯಾಪಿ ಹಿ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 13 ॥

ದ್ರವ್ಯಂ=ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳು, ಕರ್ಮ=ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು, ಚ=ಮತ್ತು, ಕಾಲಃ=ಕಾಲವು, ಸ್ವಭಾವಃ=ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವ, ಜೀವಃ=ಈ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕರಾದ ಚೇತನರು ಇವೆಲ್ಲವೂ, ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಏವ=ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸಂತಿ=ಇವೆ. ಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ=ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾಸೀನನಾಗಿದ್ದರೆ, ನ ಸಂತಿ= ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಿಷಯವು, 'ನ ಋತೇ ತ್ವತ್ಕ್ರಿಯತೇ' ಇತ್ಯಾದೇಃ= ಈ ಮೊದಲಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಹರಿಂ ವಿನಾ= ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊರತಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವತೋಪಿ= ಕೇವಲ ಜಡವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ, ಕಸ್ಯಾಪಿ= ಎಂತಹ ಮಹಾತ್ಮನಿಗೂ, ಕ್ವಚಿತ್= ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ, ಮುಕ್ತಿಃ= ಮೋಕ್ಷವು, ನ ಸ್ಯಾತ್= ಆಗಲಾರದು. ಹಿ= ಹೀಗಾದುದರಿಂದ 'ಅತಃ'ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪ್ರಮಾಣಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನನಾಶದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದ ಸಂಸಾರಬಂಧವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಧದ ನಾಶ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗುವಾಗ ''ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹ''ದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ನಮ್ಮ ದುಃಖಾದಿ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಕಾರರು ರಾಗ-ದ್ವೇಷಾದಿ ದೋಷಗಳು ದುಃಖಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳೇ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷದ ಅನುಭವ ಬರಬೇಕಾದೀತು! ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಂಧಕ ಎಂದಾಗ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಜಡವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಂತಹ ಬಂಧಕಶಕ್ತಿ ಬರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯ

ಜೀವರು ಸುಖಸ್ವರೂಪರು. ಅಂತಹ ಜೀವರಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಸ್ವಸ್ವರೂಪದ ಅನುಭವವಿದೆ. ಆದರೆ, ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಆನಂದದ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅದ್ಭುತ ಬಂಧಕಶಕ್ತಿ ಜಡವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಶಕ್ತಿ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನಲೇಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸತ್ವಾದಿಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಆನಂದದ ಅನುಭವ ಬಾರದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಹತ್ತತ್ತ್ವ-ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವಗಳ ಅಂಶಗಳ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮಾಡಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಕರ್ತೃತ್ವ-ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜೀವನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳು. ಹೀಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆ ಕಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ಬೇಕೇ ಬೇಕು.

ಜಡವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಾದಿಗಳೇ ಬಂಧಕ, ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಚಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವೂ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನ. ನೀರು ಹರಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಗಾಳಿ ಚಲಿಸಬೇಕಾದರೆ ಭಗವಂತನ ಸಹಾಯ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಆ ಶಕ್ತಿ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನ. ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು?

ಅಲ್ಲದೆ, 'ಬಂಧಕೋ ಭವಪಾಶೇನ ಭವಪಾಶಾಚ್ಚ ಮೋಚಕಃ ।' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಂತೆ ಭಗವಂತನೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವೂ ಆಗುವುದು.

'ನ ಋತೇ ತ್ವತ್‌ಕ್ರಿಯತೇ ಕಿಂಚನಾರೇ ಮಹಾಮರ್ಕಂ ಮಘವನ್ ಚಿತ್ರಮರ್ಚ'
(ಋಗ್ವೇದ 10.113.9)

'ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ! ನನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ನೀನು ನೆಲೆಸು. ನೀನು ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ತಿಳಿದವರು ಹೇಳುವರು. ನೀನಿಲ್ಲದೆ

ಯಾವುದೂ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನೀನೇ ನಿನ್ನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೋ'

ಋಗ್ವೇದದ ಈ ಮಂತ್ರ 'ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿವೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಜ್ಞಾನಾಂ ಜ್ಞಾನದೋ ವಿಷ್ಣುಃ ಜ್ಞಾನಿನಾಂ ಮೋಕ್ಷದಶ್ಚ ಸಃ ।
ಆನಂದದಶ್ಚ ಮುಕ್ತಾನಾಂ ಸ ಏವೈಕೋ ಜನಾರ್ದನಃ ॥ 14 ॥

ವಿಷ್ಣುಃ=ವಿಷ್ಣುವು, ಅಜ್ಞಾನಾಂ=ಅಜ್ಞರಿಗೆ, ಜ್ಞಾನದಃ=ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಃ=ಅವನು, ಜ್ಞಾನಿನಾಂ=ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ, ಮೋಕ್ಷದಶ್ಚ=ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಕ್ತಾನಾಂ=ಮುಕ್ತರಿಗೆ, ಆನಂದದಶ್ಚ=ಆನಂದವನ್ನು ಕೊಡುವವನೂ, ಏಕ ಏವ ಸಃ ಜನಾರ್ದನಃ=ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬನೇ.

ವಿವರಣೆ

ದೇಹ ಬೇರೆ, ಆತ್ಮ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮಭ್ರಾಂತಿಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ದುಃಖಾದಿಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಂತಹ ಭ್ರಾಂತಿ ಕಳಚಿದರೆ ದುಃಖವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವಂತೆ, ಭಗವಂತನು ಕಾರಣ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭಗವಂತ ಕಾರಣನಲ್ಲ, ಎಂದು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ವಾದ. ಆದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಭಗವಂತ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮೋಕ್ಷ, ಅಲ್ಲಿ ಸುಖ ಇವೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ; ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹವೂ ಎಲ್ಲ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಬೇಕು.

ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಅಲ್ಲ

ಇತ್ಯುಕ್ತೇರ್ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನೈವ ಮುಕ್ತಿರಪೇಕ್ಷತೇ ॥ 15 ॥

ಇತ್ಯುಕ್ತೇಃ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಮುಕ್ತಿಃ=ಮೋಕ್ಷವು, ಬಂಧ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ=ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸತ್ಯತೆಯನ್ನು, ನೈವ ಅಪೇಕ್ಷತೇ=ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಈವರೆಗೆ ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯವು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯ- ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ 'ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದರ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಪರಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ-

1. ಪ್ರಯೋಜನಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವ - ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ದುಃಖ ಹಾಗೂ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳ ನಿವೃತ್ತಿ - ನಾಶ. ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖವು ನಾಶವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದುಃಖ, ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಹಗ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮ, ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ನಾಶವಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯ.

ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಯೋಜನದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

2. ವಿಷಯಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವ - ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕು' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ವಿಷಯನಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚೇತನತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ. ಆ ಚೇತನದ ಪರಿಚಯ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು, ನೀವೇ ಆ ಚೇತನರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ನಾವೇ. ನಮ್ಮ ಪರಿಚಯ ನಮಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಈ ತತ್ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲೇ ಬೇಕು. ನಾವು

ನಮ್ಮನ್ನು ತಿಳಿದಂತೆ ನಾವಿಲ್ಲ. ಸುಖ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಚೇತನದ ಅರಿವು ನಮಗಿದೆ. ಆದರೆ ಚೇತನತತ್ತ್ವ ಶುದ್ಧವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ನಮಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯಗಳಾಗಬೇಕು. ಆತ್ಮಧರ್ಮಗಳು ಅಸತ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು.

3. ಉಪೋದ್ಘಾತರೂಪವಾಗಿ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವ - ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜೀವರೆನಿಸಿರುವ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ, ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಂತ ಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗೆ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಗುಣಗಳಿರುವಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಅಭೇದ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕಗಳಲ್ಲ, ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಆಗ ಅಭೇದವು ಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಣಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದರೆ ಆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಗತ್ತೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕ, ಅಸತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಸಮಗ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಉಪೋದ್ಘಾತರೂಪವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವು ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಆಧಾರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. **ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನೈವ ಮುಕ್ತಿಃ ಅಪೇಕ್ಷತೇ**- ನೀವು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದುಃಖಾದಿ ಬಂಧನದ ನಾಶವಲ್ಲ; ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದಾದ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ದುಃಖನಾಶ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕು.
2. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಾಶವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಬಂಧವು- ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯ ವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗ ದೊರಕುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ,

ಸತ್ಯವಾದ ದುಃಖವೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ಶ್ರುತಿಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ 'ಅದು ಹೇಗೆ?' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮದೇ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಲೀ ಉಚಿತವಲ್ಲ.

3. ಹಿಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದುಃಖವೂ ನಾಶವಾಗಬಹುದು' ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಯಿತು. ಅಥವಾ ಅಂತಹ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯವೆನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದರೆ ಅದರಿಂದಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯವೇಕಾಗಬೇಕು? ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಸಾಕು. ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾದಾಗ ಅದೂ ನಾಶವಾಗಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ದುಃಖಾದಿ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ ಎನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

4. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳಿಂದ ಪಾಪವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾದಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ, ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧನವೂ ಏಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬಾರದು?

5. ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಬಂಧದ ನಾಶ- ಧ್ವಂಸ. ಧ್ವಂಸವಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದೂ ಧ್ವಂಸವಾಗದು.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಏವಂ ಉಕ್ತಿಃ' ಎಂದು ಪದವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ, ಏವಂ ಉಕ್ತಿಃ='ತರತಿ ಶೋಕಮ್ ಆತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬಂಧದ ನಾಶವು, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನ ಅಪೇಕ್ಷತೇ=ಬಂಧದ ಅಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

6. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖಾದಿಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ, ಎಂದಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ದುಃಖವು ಅಸತ್ಯವಾಗಬಹುದೇನೋ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವು ಹಗ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಹಾವು ಅಸತ್ಯ. ಅದರಂತೆ ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖವು ಜೀವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೆ, ಅದು

ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ, ಆ ದುಃಖವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ದುಃಖವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

(ಏವಮುಕ್ತಿಃ=ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ದುಃಖವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸೂತ್ರದ ಮಾತು, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನೈವ ಅಪೇಕ್ಷತೇ=ದುಃಖವು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರದು.)

7. ಅಥವಾ, ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದಂತೆ ಬಂಧದ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಬಂಧದ ಬಾಧ. ಹಗ್ಗದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಾವು ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುವಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಹೀಗಾದರೆ ಸಂಸಾರ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಗಳ ನಡುವೆ 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕು ಬಂದ ಕೂಡಲೇ ಕತ್ತಲು ನಾಶವಾಗುವಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಬಂದಕೂಡಲೇ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾಗಿ ಅದರಿಂದಾದ ದುಃಖವೂ ನಾಶವಾಗಬೇಕು. ದುಃಖ ನಾಶವಾದರೆ ಕೂಡಲೇ ಮೋಕ್ಷ ದೊರಕಬೇಕು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದೂ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

(ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಯದಿ' 'ತದಾ' ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯದಿ=ಒಂದು ವೇಳೆ, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ=ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದುಃಖಾದಿ ಬಂಧನದ ಬಾಧವೇ ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ತದಾ=ಆಗ, ಮುಕ್ತಿಃ=ಮೋಕ್ಷವು, ನೈವ ಅಪೇಕ್ಷೇತ=ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಯಾವುದರ ಅಡಚಣೆಯನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕೂಡಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾದೀತು.)

8. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು, ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಗೋಚರನಾದರೂ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೋಚರನಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸಿದ್ಧನಾದುದರಿಂದ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೇಕೆ ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು? ಹೀಗೆ ವಿಷಯಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಏವಮುಕ್ತಿಃ=ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಸೂತ್ರದ ಮಾತು, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನ ಅಪೇಕ್ಷತೇ=ಜಗತ್ತಿನ ಅಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ.)

9. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಪೋದ್ಘಾತರೂಪವಾಗಿ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯಯತಃ, ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಜೀವಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೊರತು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಎಲ್ಲೂ 'ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಿದ್ದರೆ 'ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಿರುವ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದ ಹೇಗೆ?' ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ 'ಜೀವನ ದುಃಖಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎನ್ನುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಸೂತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಉಪೋದ್ಘಾತರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆ ಅಸಂಗತ.

(ಏವಮುಕ್ತಿಃ=ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ, ಜೀವವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಮಾತು, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ನೈವ ಅಪೇಕ್ಷತೇ).

ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಶ್ಲೋಕ ಭಾಗವು ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ.

ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಮಪಿ ಬಂಧಸ್ಯ ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧತಃ ।
ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ಯದಿ ದುಃಖಾದೇಃ ತದ್ವಾಕ್ಯಸ್ಯಾಗ್ರತೋ ಭವೇತ್ ॥ 16 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧತಃ ಅಪಿ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬಂಧಸ್ಯ= ದುಃಖಾದಿ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ , ನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ=ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಇಲ್ಲ.

ಯದಿ=ಒಂದು ವೇಳೆ, ದುಃಖಾದೇಃ=ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ=ಅಸತ್ಯತೆಯು (ವೇದವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ) ಬಂದರೆ, ತದ್ವಾಕ್ಯಸ್ಯ=ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ, ಅಗ್ರತಃ=ಮೊದಲು, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ=ಅಸತ್ಯತೆಯು ಭವೇತ್=ಉಂಟಾದೀತು.

ವಿವರಣೆ

1. 'ದುಃಖಾದಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ನಾಶವಾಗುವು

ದರಿಂದ ಅಸತ್ಯವಾಗಿವೆ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಜಗತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಸುಖ-ದುಃಖ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಅವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿದಂತೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧ.

2. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ವೇದವೂ ಹೇಳಲಾರದು' ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ-

'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯ 'ಈ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. 'ಇಹ= ಈ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ, ನಾನಾ= ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಕಿಂಚನ= ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ, ನಾಸ್ತಿ= ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಅರ್ಥ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಈ ವಾಕ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನವಾದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಸತ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಆಗ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ಮಾತು ತಪ್ಪಾಯಿತು. ಅದು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲೇ ಚ್ಯುತಿ ಬಂತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ.

ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಆಗ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯ 'ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ತಾನೇ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸೀತು!

'ಮಿಥ್ಯಾ' ಪ್ರಮಾಣವು ಸಾಧಕವಲ್ಲ

ಮಿಥ್ಯಾಯಾಃ ಸಾಧಕತ್ವಂ ಚ ನ ಸಿದ್ಧಂ ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ ।
ತಚ್ಚ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಮಾಣೇನ ಸತಾ ವಾ ಸಾಧ್ಯತೇ ತ್ವಯಾ ।
ಸತಾ ಚೇತ್ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್ ನ ಸಿದ್ಧಂ ಚಾನ್ಯಸಾಧನಮ್ ॥ 17 ॥

ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ= ಅದ್ವೈತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾದ ದ್ವೈತವಾದಿಗೆ (ತಾರ್ಕಿಕರು, ಮಾಧ್ವರು), ಮಿಥ್ಯಾಯಾಃ= ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ, ಸಾಧಕತ್ವಂ= ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು, ನ ಸಿದ್ಧಂ= ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

ತ್ವಯಾ= ನಿನ್ನಿಂದ, ತಚ್ಚ= 'ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಮಾಣೇನ= ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರದಿಂದ, ವಾ= ಅಥವಾ, ಸತಾ= ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ, ಸಾಧ್ಯತೇ= ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುವುದೋ?

ಸತಾ ಚೇತ್= ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್= ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದೀತು. ಅನ್ಯಸಾಧನಂ= ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು, ನ ಸಿದ್ಧಂ= ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು' ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಬರಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ-

ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಸಾಧಕ ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಭಯ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನ- ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು, ಹಾವಲ್ಲ. ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದಿಯು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲು ಯಾವ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು? ಆ ಆಧಾರ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂತಹ ಆಧಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ- ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಸಾಧಕವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು. ಹೀಗೆ, 'ಅಸತ್ಯವೂ ಸಾಧಕ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿರುವ ಹೊಸ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕನಸಿನ ಮಾತು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಮಿಥ್ಯಾಯಾಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ 'ಚಿರಾಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಂತೆ ವಿಭಕ್ತ್ಯಂತ ಶಬ್ದದಂತಿರುವ ಅವ್ಯಯ. ಅಥವಾ, 'ಯಾಃ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ 'ಯಾವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ''ಮಿಥ್ಯಾ'' ಆಗಿವೆಯೋ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕು.

ಸಾಧಕತ್ವಂ ಸತಸ್ತೇನ ಸಾಕ್ಷಿಣಾ ಸಿದ್ಧಿಮಿಚ್ಛತಾ ।
ಸ್ವೀಕೃತಂ, ಹ್ಯವಿಶೇಷಸ್ಯ ಸಾಧ್ಯಾ ಸಾಧಕತಾ ಪುನಃ ।
ತಚ್ಚಾವಿಶೇಷಮಾನೇನ ಸಾಧ್ಯಮಿತ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 18 ॥

ಸಾಕ್ಷಿಣಾ=ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ, ಸಿದ್ಧಿಂ=ಅಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು, ಇಚ್ಛತಾ= ಬಯಸುವ, ತೇನ=ಮಾಯಾವಾದಿಯಿಂದ, ಸತಃ=ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ, ಸಾಧಕತ್ವಂ=ತತ್ತ್ವಸಾಧಕತ್ವವು, ಸ್ವೀಕೃತಂ= ಒಪ್ಪಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಹ್ಯವಿಶೇಷಸ್ಯ-ಹಿ+ಅವಿಶೇಷಸ್ಯ=ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ, ಸಾಧಕತಾ=ವಿಷಯಸಾಧಕತ್ವವು, ಸಾಧ್ಯಾ=ಅದ್ವೈತವಾದಿಯಿಂದಲೇ ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು.

ತಚ್ಚ=ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು, ಪುನಃ=ಮತ್ತೆ, ಅವಿಶೇಷಮಾನೇನ=ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ, ಸಾಧ್ಯಂ= ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು, ಇತಿ=ಹೀಗೆ, ಅನವಸ್ಥಿತಿಃ=ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಸತ್ಯವು ಸಾಧಕವಲ್ಲ ಎಂದು ದ್ವೈತವಾದ. ಸತ್ಯವು ಸಾಧಕವಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೇ ಸಾಧಕ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದ. ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದುದ ರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿದೆ-

ಅದ್ವೈತವಾದ ಅಸತ್ಯವು ಸಾಧಕ- ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲುದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ನಾವು ಸತ್ಯವೇ ಸಾಧಕ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದವೂ ಒಪ್ಪಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ- ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಾದುದು 'ಅವಿದ್ಯೆ'. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದುದು, ಅದನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ. ಆತ್ಮ ಸತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಸಾಧಕ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದವೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದನ್ನು ದ್ವೈತವಾದ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದವೇನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದುದು. ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೊಂದು ವಿಶೇಷ ಇರಲೇಬೇಕು. ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವ 'ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತೆ'. ಅದು ಸಾಧಕವೇ ಆಗಲಾರದು.

'ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ' ಎಂಬದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ, ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತವಾದ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲೂ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ.

ಅನಂಗೀಕುರ್ವತಾಂ ವಿಶ್ವಸತ್ಯತಾಂ ತನ್ನ ವಾದಿತಾ ।
ತಸ್ಮಾದ್ ವ್ಯವಹೃತಿಃ ಸರ್ವಾ ಸತ್ಯೇತ್ಯೇವ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾ ॥ 19 ॥

ತತ್=ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, ವಿಶ್ವಸತ್ಯತಾಂ=ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು, ಅನಂಗೀ-ಕುರ್ವತಾಂ=ಒಪ್ಪದ, ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಇತ್ಯಾದಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ, ನ ವಾದಿತಾ=ಪ್ರಮೇಯಸಾಧಕತ್ವವು ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ, ವಿಶ್ವಸತ್ಯತಾಂ ಅನಂಗೀಕುರ್ವತಾಂ=ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪದ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ, ವಾದಿತಾ=ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವು, ನ=ಇಲ್ಲ,

ತಸ್ಮಾತ್=ವಾದಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಬಯಸುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಸರ್ವಾ=ಎಲ್ಲಾ, ವ್ಯವಹೃತಿಃ=ವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು, ಸತ್ಯೇತ್ಯೇವ=ಸತ್ಯವೆಂದೇ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾ=ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ವಿವರಣೆ :

'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದಿದ್ದೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಾನೂ ಅಸತ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದಾದೀತು. ಅಥವಾ,

ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವೇ ಇಲ್ಲದಾದೀತು! ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುವಾಗ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಒಂದು ಆಧಾರವನ್ನು- ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು; ಪ್ರತಿವಾದಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ವಾದ ನಡೆಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಮೇತಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಯಮಿತ್ಯೇವ ಚಾಗತಮ್ ।

ತಸ್ಮಾತ್= ಪ್ರಮಾಣವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಂ= ಪ್ರಮಾಣವು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ದುಃಖಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವೂ, ಸತ್ಯಮಿತ್ಯೇವ= ಸತ್ಯವೆಂದೇ, ಆಗತಂ= ಆಯಿತು.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಮಾಣವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಷಯವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕು.

(ಇಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ಬೌದ್ಧರ ಕಥಕತಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.)

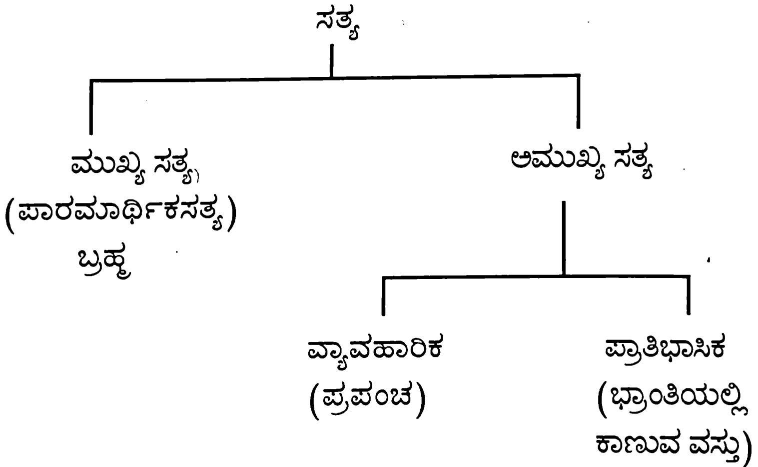
ವ್ಯವಹಾರಸತಶ್ಚಾಪಿ ಸಾಧಕತ್ವಂ ತು ಪೂರ್ವವತ್ ॥ 20 ॥

ಚ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ವ್ಯವಹಾರ ಸತಃ ಅಪಿ=ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ, ಸಾಧಕತ್ವಂ=ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು, ಪೂರ್ವವತ್=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ 'ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಅರ್ಥಸಾಧಕವಲ್ಲ' ಎಂಬಂತೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತೋ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಹಿಂದಿನ ದೋಷವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ, ''ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ತಾವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸತ್ಯತೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನಲಾಯಿತು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ-

ಮಾಯಾವಾದದಂತೆ ವೇದವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳು 'ಮಿಥ್ಯಾ'. 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಎರಡು ವಿಧ- ಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ, ಅಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ 'ಬಾಧ'ವಿಲ್ಲದ (ಇಲ್ಲವೆನಿಸದ) ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ. ಎಂದಾದರೊಮ್ಮೆ ಬಾಧವಿರುವ ತತ್ತ್ವ ಅಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ. ಬಾಧದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಈ ಸತ್ಯವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗುತ್ತದೆ- ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುವವರೆಗೂ 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ಕಂಡು ಆಮೇಲೆ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚ 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ'. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬರುವ ಮೊದಲೇ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ಕಂಡು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಾವು. ಅದನ್ನು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವರೆಗೆ ಕಾಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅದನ್ನು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು 'ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ' (ಪ್ರತಿಭಾಸ= ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ವಸ್ತು.) ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಂತೆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು-



ಹೀಗೆ, ಮಿಥ್ಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತೆ (Round square) ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ''ಮಿಥ್ಯಾ'' ಆದರೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು. ಇದು ಮಾಯಾ ವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆ.

ಆದರೆ, ಈ ವಿಧದ ತತ್ತ್ವವಿಭಾಗವೇ ಅನುಚಿತ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎರಡೇ ವಿಧ- ಕೆಲವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಸತ್ಯ. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯದ 'ಅಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯ', ಆ ಕಡೆ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಈ ಕಡೆ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ತ್ರಿಶಂಕುಸ್ಥಿತಿಯ ತತ್ತ್ವದ ಪರಿಚಯ ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊರತಾದ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿತ್ಯ, ಕೆಲವು ಅನಿತ್ಯಗಳಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅಸತ್ಯ ಎನಿಸಲಾರವು.

ಅಲ್ಲದೆ, ''ಪ್ರಪಂಚವು ಇದೆ' ಎಂದು ತೋರುವ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ 'ಇದೆ' ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ 'ಇದೆ' ಎಂದು ತೋರಿದರೂ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿಗೂ' ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ನಂತರ 'ಇಲ್ಲ'ವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಷವನ್ನು 'ಅಮೃತ' ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಮೃತದ ಪರಿಣಾಮ ವಿಷದಿಂದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು 'ಅಸತ್ಯ' ಎಂದಾಗ ಅವು ಹೇಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಲಾರವೋ ಅವುಗಳಿಗೆ 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ' ಎಂದು ಹೊಸ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಲಾರದು.

ಸತ್ಯವು ಮೂರು ವಿಧ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ

ಸತ್‌ತ್ರೈವಿಧ್ಯಂ ಚ ಮಾನೇನ ಸಿದ್ಧ್ಯೇತ್ ಕೇನೇತಿ ಪೃಚ್ಛ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಯಾಪ್ಯುಕ್ತಪ್ರಕಾರೇಣ ನೈವ ಸಿದ್ಧಿಃ ಕಥಂಚನ ॥ 21 ॥

ಸತ್‌ತ್ರೈವಿಧ್ಯಂ ಚ=ಸತ್ಯದ ಈ ಮೂರು ವೈವಿಧ್ಯಗಳಾದರೋ, ಕೇನ=ಯಾವ, ಮಾನೇನ=ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ, ಸಿದ್ಧ್ಯೇತ್=ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಇತಿ=ಹೀಗೆಂದು, ಪೃಚ್ಛ್ಯತೇ= ಕೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ (ಕೇಳುತ್ತೇವೆ).

ತಸ್ಯಾಪಿ='ಅಸತ್ಯವು ಸಾಧಕ' ಎಂಬಂತೆ 'ಸತ್ಯವು ಮೂರು ವಿಧ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ, ಉಕ್ತಪ್ರಕಾರೇಣೈವ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಂತೆಯೇ, ಕಥಂಚನ= ಯಾವ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲೂ, ನ ಸಿದ್ಧಿಃ=ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಅಸತ್ಯವು ಸಾಧಕ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ಯವು ಮೂರು ವಿಧ ಎನ್ನಲೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯದ ಇಂತಹ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಭೇದ ಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯಗಳಾದರೆ ಅದ್ವೈತಹಾನಿ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರವು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗದು.

ಇನ್ನು, ಅಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಗಳೆಂದೋ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಗಳೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಸತ್ಯದ ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರು ವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಗಳೆಂದಾಗಲೀ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಗಳೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲಾಗದು.

ಹೀಗೆ 'ಮಿಥ್ಯಾಯಾಃ ಸಾಧಕತ್ವಂ ಚ ನ ಸಿದ್ಧಂ ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೂ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸದಸತೋಃ ಅಪ್ಯೇತೇನ ನಿಷಿದ್ಧ್ಯತೇ ।
ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸತಶ್ಚಾಪಿ ಸ್ವಯಂ ಸದ್‌ಭೇದವಾದಿನಃ ।
ಅಸತಶ್ಚಾಪಿ ವಿಶ್ವಸ್ಯ, ತೇನಾನಿಷ್ಟಂ ಕಥಂ ಭವೇತ್ ॥ 22 ॥

ಏತೇನ=ಪ್ರಮಾಣವು ಸತ್ಯವೋ ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿ ದೋಷ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ವಿಶ್ವಸ್ಯ=ಜಗತ್ತಿಗೆ, ಸದಸತೋಃ=ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ವಸ್ತುಗಳಿ ಗಿಂತ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಅಪಿ=ಭೇದವೂ ಕೂಡ, ನಿಷಿದ್ಧ್ಯತೇ=ನಿಷೇಧ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

1. ಸದ್ಭೇದವಾದಿನಃ=ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಾವವಸ್ತುವಿನ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿ ಸಿರುವ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳಿಗೆ, ಸತಃ ವಿಶ್ವಸ್ಯ= ಭಾವಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ, ಅಸತಃ=ಅಭಾವದಿಂದ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ=ಭೇದವು, ಸ್ವಯಂ=ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ, ಸದೇವ=ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಪಿ= ಅಂತೆಯೇ, ಸತಃ=ಭಾವವಸ್ತುವಿನಿಂದ, ಅಸತಃ=ಅಭಾವಕ್ಕೆ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ=ಭೇದವೂ, ಸದೇವ= ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

2. ಸತಃ= ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ, ಸತಃ= ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ= ಭೇದವೂ, ಸತ್= ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

3. ಸತಃ= ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ, ವಿಶ್ವಸ್ಯ= ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ, ಅಸತಃ= ಅಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ= ವೈಧರ್ಮ್ಯವು, (ಅಭಾವತ್ವಧರ್ಮ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು), ಸದೇವ= ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಅಸತಃ= ಅಭಾವಕ್ಕೆ, ಸತಃ= ಭಾವವಸ್ತುವಿಗಿಂತ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ= ವೈಧರ್ಮ್ಯವು, (ಭಾವತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು) ಸದೇವ= ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ತೇನ= ಇಂತಹ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಅನಿಷ್ಟಂ= ತೊಂದರೆಯು, ಕಥಂ= ಹೇಗೆ, ಭವೇತ್= ಆದೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಹೋಗಲಿ, ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗೇ ಇರಲಿ. ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ- ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವ- ಹೀಗೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಆಧಾರವಾದರೂ ಏನು? 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವಂತೂ ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದಿಯು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ 'ಅನುಮಾನ' ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು 'ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಅಂತಹ ಒಂದು ಅನುಮಾನ ಹೀಗಿದೆ- 'ವಿಶ್ವಂ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣಂ ಬಾಧ್ಯತ್ವಾತ್' ಎಂದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು 'ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸಾಧಿಸಲಾಗದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗುವ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧದಿಂದ, ವಿಶ್ವದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಯಾಗದಂತೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸುಧಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ತ್ರಿಶಂಕುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ- ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಸತ್ಯವೋ ಅಸತ್ಯವೋ? ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಅದು ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದು.

ಹೋಗಲಿ, ಪ್ರಮಾಣ ಹೇಗೇ ಇರಲಿ. ಆದರೂ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವಿಲಕ್ಷಣ

ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗದು. ಸತ್ಯವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯಾಸ ವ್ಯರ್ಥ. ಇನ್ನು ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ಹತ್ತು ವಿಧದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ ಸುಧಾಸೌರಭ)

ಯದ್ಯುಚ್ಯತೇಽಪಿ ಸರ್ವಸ್ಮಾದಿತಿ ಸದ್ಭೇದಸಂಸ್ಥಿತಿಃ ।
ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ತಸ್ಮಾತ್ ತದಪಿ ನೋ ಭವೇತ್ ॥ 23 ॥

ಯದಿ=ಒಂದು ವೇಳೆ, ಸರ್ವಸ್ಮಾತ್ ಇತಿ=ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಉಚ್ಯತೇ=ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸದ್ಭೇದಸಂಸ್ಥಿತಿಃ=ಅನೇಕ ಸತ್‌ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀವೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾದೀತು!

1. ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವಂ=ಸತ್ವ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವವು, ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇದೆ. ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ತದಪಿ=ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು, ನಃ=ನಮಗೆ, ಭವೇತ್=ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

2. ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವಂ=ಸತ್ವವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಸದ್ರೂಪನಾಗಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ= ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸಮಾನ. ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ತದಪಿ=ಸತ್ವವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯು, ವಿಶ್ವಸ್ಯ= ಜಗತ್ತಿಗೂ, ನಃ=ನಮಗೆ, ಭವೇತ್=ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

1. 'ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೂ ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತ. ಅದು 'ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಸಮ್ಮತ. ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದ ಸಾಧಿಸಿತೋರಿಸಬೇಕು. ಕೇವಲ 'ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ನಮಗೇನೂ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ, ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸತ್ಯವಾದ ಪುಸ್ತಕ ಸತ್ಯವಾದ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅನೇಕ ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಯಾವ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಅದ್ವೈತವಾದ ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಅನೇಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಹೊರಟ ಅದ್ವೈತವಾದವೇ ಅನೇಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

2. ಈ ದೋಷದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅದ್ವೈತವಾದ 'ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವು ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹಸು

ಮನುಷ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದರೂ 'ಹಸುವಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಇಲ್ಲ' ಎಂದರೂ ಒಂದೇ. ಅದರಂತೆ, 'ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದರೂ 'ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದರೂ ಒಂದೇ. ಹೀಗೆ ಸಾಧಿಸಿ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಇದರಿಂದಲೂ ನಮಗೇನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯತ್ವ' ಎಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪ. ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯತ್ವ' ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪ ಜಗತ್ತು' ಎನ್ನಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವಮಪಿ ತು ನ ಸಿದ್ಧಂ ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ ।
ವಿಜ್ಞಾತಸ್ಯಾನ್ಯಥಾ ಸಮ್ಯಗ್ವಿಜ್ಞಾನಂ ಹ್ಯೇವ ತನ್ಮತಮ್ ॥ 24 ॥

ಪ್ರತಿವಾದಿನಃ=ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಯಾದ ನನಗೆ, ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವಮಪಿ=ಈ ಜಗತ್ತು ಅಥವಾ ಹಗ್ಗದಹಾವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡಾ, ನ ಸಿದ್ಧಂ= ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

ತತ್=ಆ ಬಾಧದ ಸ್ವರೂಪವು, ಅನ್ಯಥಾ=ತಪ್ಪಾಗಿ, ವಿಜ್ಞಾತಸ್ಯ=ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ, ಸಮ್ಯಕ್=ಸರಿಯಾದ, ವಿಜ್ಞಾನಂ ಹಿ=ಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು, ಮತಂ=ನಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈವರೆಗೆ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಹೇಳಿದ 'ವಿಶ್ವಂ ಮಿಥ್ಯಾ ಬಾಧ್ಯತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುಭಾಗವನ್ನೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಗ್ಗವನ್ನು 'ಹಾವು' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ 'ಅದು ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹಗ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಾವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗಲೂ ಈ ಜಗತ್ತು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. ಇದನ್ನು ದ್ವೈತವಾದವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವಿನ ನಿದರ್ಶನವೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಹಾವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ನಾಶವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ('ನಾಯಂ ಸರ್ಪಃ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಲಾರದು). ಇದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹೀಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು' ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವಾದದಂತೆ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತು. ನಿಜವಾದ ಹಾವು ಚರ್ಮಮಾಂಸಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಈ ಹಾವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕೂಸು. ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾದಾಗ ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಹಾವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾದುದು. ಸತ್ಯದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಅಸತ್ಯವೂ ತೋರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಾಶ ಹೇಗಾಗಬೇಕು? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ 'ಬಾಧ' ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚ 'ಅಸಾರ' ಎನಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ 'ಅಸತ್ಯ' ಎನಿಸಲಾರದು.

ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಬಾಧ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ; 'ಹಾವಲ್ಲ ಹಗ್ಗ' ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಬಾಧ.

ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿ ವಾದ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರು ಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಿಕೆಯ (ಭ್ರಾಂತಿಯ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸುಧಾದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಲಿಷ್ಟಭಾಗಗಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.

ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ. ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ. ಪಂಚವಿಧದ ಅಖ್ಯಾತಿಯೇ ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿ.

1.	ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜರ	ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ
2.	ಪ್ರಾಚೀನ ತಾರ್ಕಿಕರ	ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದ

3. **ಬೌದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ** **ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದ**

4. **ಬೌದ್ಧ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ** **ಅಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿವಾದ**

5. **ಅದ್ವೈವಾದಿಗಳ** **ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿವಾದ**

1. **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ :** ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಪ್ರಮಾ- ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು. ಭ್ರಾಂತಿ- ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಈ ವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿದೆ.

ಅ. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ- ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಹಾವಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಹಾವಿನ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಅಖಂಡವಾದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, 'ಇದು' ಎಂದು ಹಗ್ಗದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ, 'ಹಾವು' ಎಂದು ಹಾವಿನ ಸ್ಮರಣೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದಂಶ ಅನುಭವ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಸ್ಮರಣೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಹಗ್ಗವೇ ಹಾವು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಬಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತು ಹಗ್ಗ, ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸರಿಯಾದ ವಿವೇಕವೂ ನಮಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಭಯ ಪಡುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ವಾದ.

ಆದರೆ, ಈ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಹಾವನ್ನೇ ನೋಡಿ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂದು ಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಬರುವ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಿಧದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ 'ಭ್ರಾಂತಿ' ಎರಡು ಜ್ಞಾನ, 'ಪ್ರಮಾ' ಅಖಂಡವಾದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

ಆ. ರಾಮಾನುಜರು ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ- ಎಲ್ಲ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ತೇಜಸ್ಸು, ನೀರು, ಪೃಥಿವೀ ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗದಲ್ಲೂ ಹಾವಿನ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಹಾವಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಹಾವಿನ ಅಂಶವನ್ನೇ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ- ಎಲ್ಲ ಜಡಗಳಲ್ಲೂ ತೇಜಸ್ಸೇ ಮೊದಲಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯದ

ಸಂಯೋಜನೆ ಇದ್ದರೂ ಆ ಮೂಲದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಂಶಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಒಂದೇ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಎರಡು ಮಡಿಕೆಗಳು ತಯಾರಾದಾಗ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮಣ್ಣಿನ ಅಂಶ ಸಮಾನವಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಆ ಎರಡೂ ಮಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರ ಅವಯವ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ- ಹಾಲಿನಂತೆ ಹೆಂಡ ಇದೆ. ಆಗ ಹಾಲಿನಲ್ಲೂ ಹೆಂಡದ ಅಂಶ ಸೇರಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. ಆಗ ಹಾಲು ಕುಡಿದರೆ ಹೆಂಡ ಕುಡಿದ ಪಾಪ ಅಂಟಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

2. ತಾರ್ಕಿಕರು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ (ಭ್ರಾಂತಿ) ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾವು ಎಲ್ಲಾದರೊಂದು ಕಡೆ ಇರಬೇಕು; ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದವನಿಗೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಹಾವಿನ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ 'ಅಭೇದ' ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಕಾಣುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಆದರೆ ಹಾವಿಗೂ ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಭೇದವು ಅಸತ್ಯ.

ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾದ ಹಾವು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಹಾವಿಗೂ ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ 'ಅಭೇದ' ಅಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಕಾಣಬೇಕು?

3. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾದುದು. ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಆದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಹಾವಿನಾಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆ- ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮ ದೇಹದೊಳಗಿನ ವಸ್ತು. ಹಾವು ಹೊರಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸಬೇಕು?

4. **ಶೂನ್ಯವಾದ :** ಈ ವಾದದಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಸತ್ಯವಾದ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಹಾವಿನ ಅಭೇದ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಬೌದ್ಧರು, ಹಗ್ಗವು ತೋರೇ ಇಲ್ಲ, ಹಾವು ಮಾತ್ರ ತೋರಿದ್ದು; 'ಇದು' ಎಂದರೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಹಗ್ಗವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದ ಹಾವೇ 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಹಗ್ಗವನ್ನೇ ಬೆಟ್ಟು ಮಾಡಿ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಹಗ್ಗವೂ ತೋರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು.

5. ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಹಾವು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವಸ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೋಷಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಹೊಸ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಅಭಿನವ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದ' ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಹಗ್ಗದ ಸಂಪರ್ಕ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಆಗಿ ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾದ ಹಾವೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಒಂದಂಶ ಸತ್ಯ, ಮತ್ತೊಂದಂಶ ಅಸತ್ಯ. ಸತ್ಯವಾದ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಸತ್ಯವಾದ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಸ್ತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಸತ್ಯ; ಅಧ್ಯಸ್ತ ಅಸತ್ಯ.

ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳೂ 'ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಲಾರದು' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇನೋ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ, ಆ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧದಿಂದ ಅಸತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯದ ಜೊತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಿ ಅಸತ್ಯವು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪ. ತೋರಿದ ಅಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಬಾಧ.

ಅಸತ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು

ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣಜ್ಞಪ್ತ್ಯೈ ಜ್ಞಾತವ್ಯಮಸದೇವ ಹಿ ।
ತಸ್ಮಾದಸತ್‌ಪ್ರತೀತಿಶ್ಚ ಕಥಂ ತೇನ ನಿವಾರ್ಯತೇ ॥ 25 ॥

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣಜ್ಞಪ್ತ್ಯೈ=ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವು ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಅಸತ್=ಅಸದ್ವಸ್ತುವು, ಜ್ಞಾತವ್ಯಮೇವ=

ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಲೇಬೇಕು, ತಸ್ಮಾತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ತೇನ=ಆ ಅದ್ವೈತವಾದಿಯಿಂದ, ಅಸತ್‌ಪ್ರತೀತಿಶ್ಚ=ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು, ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ನಿವಾರ್ಯತೇ= ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ?

ವಿವರಣೆ

ಅಸತ್ಯವಾದುದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ನಾವು ಅಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದವೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತವಾದ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಅಸತ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿರಲೇಬೇಕು. ಹುಲಿಯನ್ನೇ ನೋಡದವನು 'ನಾಯಿ ಹುಲಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾರನು. ಅದರಂತೆ, ಅಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದವನು 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾರ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; 'ಅಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿರಲೇಬೇಕು. ದೇವರೆಂದರೇನು? ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅದರಂತೆ, ಅಸತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಅಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗದು' ಎಂದು ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಯದೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯನ್ನೋ, ನಿಷೇಧವನ್ನೋ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ?

ಅನ್ಯಥಾತ್ವಮಸತ್ತಸ್ಮಾತ್ ಭ್ರಾಂತಾವೇವ ಪ್ರತೀಯತೇ ।

ಅನ್ಯಥಾತ್ವಂ= ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವಿನ ಸಂಬಂಧವು, ಅಸತ್= ಅಸತ್ಯ. ತಸ್ಮಾದೇವ= ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧವು, ಭ್ರಾಂತಾವೇವ= ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಪ್ರತೀಯತೇ= ತೋರುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ 'ಮೊಲದಕೋಡು' (Round Square) ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಅಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ, ಅಸತ್ಯವು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು

ಕಂಡರೂ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ, 'ಬಟ್ಟೆ ಇದೆ', 'ಮೇಜು ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದಂತೆ 'ಮೊಲದು ಕೋಡು ಇದೆ' ಎಂದು ಯಾರೂ ನೋಡಲಾಗದು. ಆದರೆ, 'ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇದೆ' ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಂತಹ ಹಾವನ್ನು ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು' ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಂಡಾಗ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂದು ನಾವು ಬೆಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ವಸ್ತು ಹಗ್ಗ. ಅದು ಸತ್ಯವಾದುದು. ಸತ್ಯವಾದ ಆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ 'ಹಾವು' ಎಂದು ಹಾವಿನ ಅಭೇದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, 'ಹಾವೂ ಹಗ್ಗವೂ ಒಂದೇ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ. ಹಗ್ಗ ಬೇರೆ, ಹಾವು ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹಾವು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ನಾವು ಹಾವಿನ ಅಭೇದವನ್ನು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಹ ಅಭೇದ ಅಸತ್ಯವಾದುದು. ಆದರೂ 'ಅಭೇದ ಇದೆ' ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅಂದಮೇಲೆ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವಸ್ತುವೂ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರಬಹುದು, ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು.

ಸತ್ವಸ್ಯಾಸತ ಏವಂ ಹಿ ಸ್ವೀಕಾರ್ಯೈವ ಪ್ರತೀತತಾ ।

ಏವಂ=ಇದರಂತೆಯೇ, ಅಸತಃ=ಅಸತ್ಯವಾದ, ಸತ್ವಸ್ಯ=ಸತ್ವಕ್ಕೆ, ಪ್ರತೀತತಾ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯನ್ನು, ಸ್ವೀಕಾರ್ಯೈವ= ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವುದು, ಹಿ= ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು.

ವಿವರಣೆ

ಹಗ್ಗ ಮತ್ತು ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾದ ಅಭೇದವು ತೋರುವಂತೆ ಹಾವಿನ 'ಸತ್ಯತ್ವವೂ' ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಇಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇದೆ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. 'ಇದೆ' ಎಂದರೆ ಸತ್ವ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ; ಅದರ ಸತ್ವ ಅಸತ್ಯವಾದುದು. ಆದರೂ 'ಸತ್ವ' ಇದೆ ಎಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಸತ್ಯವು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಅಸತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಸ್ಯಾನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವೇ ಸ್ಯಾದೇವ ಹ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 26 ॥

ತಸ್ಯ=ಹಗ್ಗ-ಹಾವುಗಳ ಅಭೇದ ಹಾಗೂ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸತ್ಯತ್ವ ಇವೆರಡೂ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವೇ=ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅನವಸ್ಥಿತಿಃ= ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು, ಸ್ಯಾದೇವ=ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ, ಹಿ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಹಗ್ಗ-ಹಾವುಗಳ ಅಭೇದ ಹಾಗೂ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ 'ಸತ್ವ' (ಸತ್ಯತ್ವ) ಇವೆರಡೂ ಅಸತ್ಯಗಳಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ? ಹೀಗಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಹಾವಿನಂತೆಯೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವಾದ ಮಾಡಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತು. ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಕಂಡರೆ ಹೆದರಿಕೆ ಬರಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅನಿರ್ವಚ ನೀಯವಾದ ಹಾವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದೆ, 'ಸತ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ, ಸತ್ಯ ಎಂದು ಕಂಡರೂ ಆ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆ ಸತ್ಯತೆಯೂ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಆ ಸತ್ಯತೆಯೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡರೆ ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಸತ್ಯತೆಯೂ 'ಸತ್ಯ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು. ಸತ್ಯತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ಸತ್ಯತೆ ಮತ್ತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ.

ಹೀಗೆ ಅಸತ್ಯವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ಯವೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ದೋಷವಿದ್ದಾಗ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು' ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡರೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳ ಬಹುದು; ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಸರಿಯಲ್ಲ,

ಹೀಗೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ,

ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನನಿರಾಸ

ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ ಸ್ವಯಂಭಾತೇ ಕಿಮಜ್ಞಾನಾವೃತಂ ಭವೇತ್ ।
ಮಿಥ್ಯಾವಿಶೇಷೋಽಪ್ಯಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಮೇವ ಹ್ಯಪೇಕ್ಷತೇ ॥ 27 ॥

ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ=ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ, ಸ್ವಯಂಭಾತೇ=ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ, ಅಜ್ಞಾನಾವೃತಂ=ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಂಶವು, ಕಿಂ=ಏನು ತಾನೇ, ಭವೇತ್=ಇದ್ದೀತು.

ಮಿಥ್ಯಾವಿಶೇಷೋಽಪಿ=ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನ-ಸಿದ್ಧಿಮೇವ=ಅವುಗಳೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ, ಅಪೇಕ್ಷತೇ=ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸತ್ಯತ್ವವು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಾದ ಸಮರ್ಥಿಸುವ 'ಈ ಜಗತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ ಈ ಜಗತ್ತು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯಾದಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತವಾದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞಾನ-ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಡೆಯುಂಟುಮಾಡುವ, ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವ ಅವಿದ್ಯೆ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಅಂತಹ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದರಂತೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ. ವಿದ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಅವಿದ್ಯೆ ನಾಶವಾಗಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ-

ಇಂತಹ ಅವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು. ಆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಲ್ಲಿದೆ, ಅದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಿವೆ- ಬ್ರಹ್ಮ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡ. ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದಂತೆ, ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಉಳಿದೆರಡು ಅಸತ್ಯ; ಅಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಈ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ತನ್ನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ತಾನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು

ಆಶ್ರಯ ಬೇಕು ತಾನೇ? ಎಲ್ಲಾದರೊಂದು ಕಡೆ ನಿಂತೇ ಅದು ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಇವೆರಡನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಒಂದೇ ನೆಲೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದೆಂತಹ ಆಭಾಸ! ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ? ದೀಪದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ಕತ್ತಲೆ ದೀಪವನ್ನೇ ಮುತ್ತಿದರೆ ಹೇಗೆ?

ಇರಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎನ್ನೋಣ. ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ ಏನು? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನು ತನಗೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡುವುದೆ? ಅದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ದೀಪದಂತೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಸದಾ ತನ್ನ ಅನುಭವ ಅವನಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಅರಿವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಮಾಡಲಾರದು. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆ ಅವಿದ್ಯೆ ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ. ಅಂತಹ ಧರ್ಮಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು, ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಧರ್ಮವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಧರ್ಮವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡುವ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು.

ನ ಚಾವರಣಮಜ್ಞಾನಮಸತ್ಯೇ ತೇನ ಚೇಷ್ಯತೇ ।
ಅಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ ಜಡೇऽಜ್ಞಾನಂ ನ ಮನ್ಯತೇ ॥ 28 ॥

ತೇನ=ಅದ್ವೈತವಾದಿಯಿಂದ, ಅಸತ್ಯೇ=ಕಲ್ಪಿತವಾದ, (ಜಡೇ ಚ=ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ), ಆವರಣಂ=ಆಚ್ಛಾದಕವಾದ, ಅಜ್ಞಾನಂ=ಅಜ್ಞಾನವು, ನ ಇಷ್ಯತೇ= ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

(ಮಾಯಾವಾದೀ=ಅದ್ವೈತವಾದಿಯು), ಅಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್=ಸ್ವಯಂ

ಕಂಡರೂ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಬಟ್ಟೆ ಇದೆ', 'ಮೇಜು ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದಂತೆ 'ಮೊಲದು ಕೋಡು ಇದೆ' ಎಂದು ಯಾರೂ ನೋಡಲಾಗದು. ಆದರೆ, 'ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇದೆ' ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಂತಹ ಹಾವನ್ನು ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು' ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಂಡಾಗ 'ಇದು ಹಾವು' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂದು ನಾವು ಬೆಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ವಸ್ತು ಹಗ್ಗ. ಅದು ಸತ್ಯವಾದುದು. ಸತ್ಯವಾದ ಆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ 'ಹಾವು' ಎಂದು ಹಾವಿನ ಅಭೇದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, 'ಹಾವೂ ಹಗ್ಗವೂ ಒಂದೇ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ. ಹಗ್ಗ ಬೇರೆ, ಹಾವು ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹಾವು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ನಾವು ಹಾವಿನ ಅಭೇದವನ್ನು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಹ ಅಭೇದ ಅಸತ್ಯವಾದುದು. ಆದರೂ 'ಅಭೇದ ಇದೆ' ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅಂದಮೇಲೆ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಅಸತ್ಯವಸ್ತುವೂ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರಬಹುದು, ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು.

ಸತ್ವಸ್ಯಾಸತ ಏವಂ ಹಿ ಸ್ವೀಕಾರ್ಯೈವ ಪ್ರತೀತತಾ ।

ಏವಂ=ಇದರಂತೆಯೇ, ಅಸತಃ=ಅಸತ್ಯವಾದ, ಸತ್ವಸ್ಯ=ಸತ್ವಕ್ಕೆ, ಪ್ರತೀತತಾ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯನ್ನು, ಸ್ವೀಕಾರ್ಯೈವ= ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವುದು, ಹಿ= ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು.

ವಿವರಣೆ

ಹಗ್ಗ ಮತ್ತು ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾದ ಅಭೇದವು ತೋರುವಂತೆ ಹಾವಿನ 'ಸತ್ಯತ್ವವೂ' ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಇಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇದೆ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. 'ಇದೆ' ಎಂದರೆ ಸತ್ವ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ; ಅದರ ಸತ್ವ ಅಸತ್ಯವಾದುದು. ಆದರೂ 'ಸತ್ವ' ಇದೆ ಎಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಸತ್ಯವು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಅಸತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಸ್ಯಾನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವೇ ಸ್ಯಾದೇವ ಹ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 26 ॥

ತಸ್ಯ=ಹಗ್ಗ-ಹಾವುಗಳ ಅಭೇದ ಹಾಗೂ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸತ್ಯತ್ವ ಇವೆರಡೂ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವೇ=ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅನವಸ್ಥಿತಿಃ= ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು, ಸ್ಯಾದೇವ=ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ, ಹಿ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಹಗ್ಗ-ಹಾವುಗಳ ಅಭೇದ ಹಾಗೂ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ 'ಸತ್ವ' (ಸತ್ಯತ್ವ) ಇವೆರಡೂ ಅಸತ್ಯಗಳಲ್ಲ; ಅಸತ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ? ಹೀಗಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಹಾವಿನಂತೆಯೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವಾದ ಮಾಡಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತು. ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಕಂಡರೆ ಹೆದರಿಕೆ ಬರಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅನಿರ್ವಚ ನೀಯವಾದ ಹಾವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದೆ, 'ಸತ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ, ಸತ್ಯ ಎಂದು ಕಂಡರೂ ಆ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆ ಸತ್ಯತೆಯೂ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಆ ಸತ್ಯತೆಯೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡರೆ ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಸತ್ಯತೆಯೂ 'ಸತ್ಯ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು. ಸತ್ಯತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ಸತ್ಯತೆ ಮತ್ತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ.

ಹೀಗೆ ಅಸತ್ಯವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ಯವೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ದೋಷವಿದ್ದಾಗ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು' ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡರೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳ ಬಹುದು; ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ.

ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನನಿರಾಸ

ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ ಸ್ವಯಂಭಾತೇ ಕಿಮಜ್ಞಾನಾವೃತಂ ಭವೇತ್ ।
ಮಿಥ್ಯಾವಿಶೇಷೋಽಪ್ಯಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಮೇವ ಹ್ಯಪೇಕ್ಷತೇ ॥ 27 ॥

ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ=ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ, ಸ್ವಯಂಭಾತೇ=ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ, ಅಜ್ಞಾನಾವೃತಂ=ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಂಶವು, ಕಿಂ=ಏನು ತಾನೇ, ಭವೇತ್=ಇದ್ದೀತು.

ಮಿಥ್ಯಾವಿಶೇಷೋಽಪಿ=ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನ-ಸಿದ್ಧಿಮೇವ=ಅವುಗಳೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ, ಅಪೇಕ್ಷತೇ=ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸತ್ಯತ್ವವು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಅದ್ವೈತವಾದ ಸಮರ್ಥಿಸುವ 'ಈ ಜಗತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ, ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ ಈ ಜಗತ್ತು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯಾದಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತವಾದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞಾನ-ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಡೆಯುಂಟುಮಾಡುವ, ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವ ಅವಿದ್ಯೆ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಅಂತಹ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದರಂತೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ. ವಿದ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಅವಿದ್ಯೆ ನಾಶವಾಗಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ-

ಇಂತಹ ಅವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು. ಆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಲ್ಲಿದೆ, ಅದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಿವೆ- ಬ್ರಹ್ಮ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡ. ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದಂತೆ, ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಉಳಿದೆರಡು ಅಸತ್ಯ; ಅಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಈ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ತನ್ನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ತಾನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು

ಆಶ್ರಯ ಬೇಕು ತಾನೇ? ಎಲ್ಲಾದರೊಂದು ಕಡೆ ನಿಂತೇ ಅದು ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಇವೆರಡನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಒಂದೇ ನೆಲೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದೆಂತಹ ಆಭಾಸ! ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ? ದೀಪದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ಕತ್ತಲೆ ದೀಪವನ್ನೇ ಮುತ್ತಿದರೆ ಹೇಗೆ?

ಇರಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎನ್ನೋಣ. ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ ಏನು? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನು ತನಗೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಮಾಡುವುದೆ? ಅದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ದೀಪದಂತೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಸದಾ ತನ್ನ ಅನುಭವ ಅವನಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಅರಿವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಮಾಡಲಾರದು. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆ ಅವಿದ್ಯೆ ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ. ಅಂತಹ ಧರ್ಮಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು, ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಧರ್ಮವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಧರ್ಮವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಡುವ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು.

ನ ಚಾವರಣಮಜ್ಞಾನಮಸತ್ಯೇ ತೇನ ಚೇಷ್ಯತೇ ।
ಅಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ ಜಡೇऽಜ್ಞಾನಂ ನ ಮನ್ಯತೇ ॥ 28 ॥

ತೇನ=ಅದ್ವೈತವಾದಿಯಿಂದ, ಅಸತ್ಯೇ=ಕಲ್ಪಿತವಾದ, (ಜಡೇ ಚ=ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ), ಆವರಣಂ=ಆಚ್ಛಾದಕವಾದ, ಅಜ್ಞಾನಂ=ಅಜ್ಞಾನವು, ನ ಇಷ್ಯತೇ= ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

(ಮಾಯಾವಾದೀ=ಅದ್ವೈತವಾದಿಯು), ಅಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್=ಸ್ವಯಂ

ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲದ, ಜಡೇ=ಜಡವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ, (ಆವರಣಂ=ಆಚ್ಛಾದಕವಾದ), ಅಜ್ಞಾನಂ=ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು, ನ ಮನ್ಯತೇ=ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಷಯನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಜಡವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಆವರಣವಾಗಲಿ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಜ್ಞಾನವು ಜಡವಸ್ತುವಿಗೆ ಆವರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಅಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಜಡವಾದ ವಸ್ತು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರಂತೆ ಜಡವಾದ ಆವ್ರಿಯಮಾಣವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಜ್ಞಾನ ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನ ಇರಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಜಡ, ಜಡವಿದ್ದರೆ ಅಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ.

ಅಲ್ಲದೆ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚಟಕ್ಕಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದರೂ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮಗೇಕಿಲ್ಲ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ, ಜಡ ಅಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ 'ಜಡವಸ್ತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಾಣಲಿ' ಎಂದು ಯಾರೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾರರು. ಹಾಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಜಡಕ್ಕೆ ಆವರಣವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆ ಅನಾವಶ್ಯಕ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜಡದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೇ ಬರಲಾರದು. ಅಜ್ಞಾನ ಸ್ವತಃ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದರೆ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಜಡದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಜಡವೂ ಅಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಅಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು.

ಅಜ್ಞಾನಾಭಾವತಃ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಸರ್ವಂ ವ್ಯರ್ಥೀಭವಿಷ್ಯತಿ ॥ 29 ॥

ಅಜ್ಞಾನಾಭಾವತಃ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ, ಸರ್ವಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ=ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥೀಭವಿಷ್ಯತಿ=ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆವರಣ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯಗಳು ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ; ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವ್ಯರ್ಥ.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಾವಾರೂ ತಿಳಿಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಈ ದುಃಖದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ, ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದ ತತ್ತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯದ ತತ್ತ್ವ ಅದರಿಂದಾದ ದುಃಖಾದಿ ಪ್ರಪಂಚ ವಿರಬೇಕು? ಅಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯ, ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವಾದಂತೆ!

ಅಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ಅಜ್ಞಾನಾದಿತಿ ಕಲ್ಪನೇ ।
ಅನವಸ್ಥಿತಿಸ್ತಥಾ ಚ ಸ್ಯಾದನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯತಾಥವಾ ॥ 30 ॥

ಅಜ್ಞಾನಸ್ಯ=ಅವಿದ್ಯೆಗೆ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ಚ=ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದರೋ (ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪವು), ಅಜ್ಞಾನಾತ್=ಇನ್ನೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ, ಇತಿ=ಹೀಗೆ, ಕಲ್ಪನೇ= ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಅನವಸ್ಥಿತಿಃ=ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ತಥಾ ಚ ಸತಿ=ಮೊದಲನೆಯ ಅಜ್ಞಾನವು ಎರಡನೆಯ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯತಾ= 'ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ' ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ=ಒಂದೇ ಅಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ (ಆತ್ಮಾಶ್ರಯತಾ=ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ).

ವಿವರಣೆ

ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ ಏಕಾಗಬೇಕು? ಅಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದಾದ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಂತೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅಸತ್ಯವೇಕೆ? 'ಅಜ್ಞಾನವೂ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾದುದರಿಂದ ಅಸತ್ಯ'

ಎಂದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ, ಅದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ, ಹೀಗೆ.

ಮೊದಲ ಅಜ್ಞಾನ ಎರಡನೆಯದರಿಂದ, ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷ.

ಒಂದೇ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ತಾನೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷ.

ಸ್ವಮತದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಮರ್ಥನೆ

ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾನ್ನ ತದ್ಭವೇತ್ ।

1. ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ- ಸ್ವಭಾವ=ಜೀವನಿಗೆ, ಅಜ್ಞಾನ=ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬ ವಾದಸ್ಯ=ವಾದಕ್ಕೆ, ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾತ್='ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ದೋಷವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ, ತತ್=ಶಾಸ್ತ್ರವು ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು, ನ ಭವೇತ್= ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

2. ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ=ಅಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಸತ್ಯ, ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ ಎಂಬ ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ, ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾತ್=ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿ ದೋಷವಿಲ್ಲ ದಿರುವುದರಿಂದ, ನ ತತ್ ಭವೇತ್=ಶಾಸ್ತ್ರವೈಯರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ.

3. ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ- ಸ್ವಭಾವ=ಪರಮಾತ್ಮ, ಸ್ವಭಾವ=ಜೀವನ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾದಿಧರ್ಮಗಳು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅಜ್ಞಾನ=ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬ, ವಾದಸ್ಯ=ನಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ, ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾತ್=ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ದೋಷವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ, ನ ತತ್ ಭವೇತ್=ಶಾಸ್ತ್ರವೈಯರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ.

4. ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ=ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ, ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾತ್ ನ ತತ್ ಭವೇತ್= ದೋಷವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವೈಯರ್ಥ್ಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

5. ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದಸ್ಯ=ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ, ನಿರ್ದೋಷತ್ವಾತ್=ದೋಷವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ, ನ ತತ್ ಭವೇತ್=ಶಾಸ್ತ್ರವೈಯರ್ಥ್ಯ ವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ದ್ವೈತವಾದವೂ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

1. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಾದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಶ್ರಯ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ, ದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕರಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನೌಚಿತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

2. ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಅಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದಿದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯ, ಅನಾದಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

3. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದರ ಜ್ಞಾನ ಬರದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು. ಆದರೆ, ದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅವನ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬರದಂತೆ ಮಾಡಲು ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ನಮಗಿದ್ದರೂ, 'ನಾವು ಅಸ್ವತಂತ್ರರು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದ ಈ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನ ಬರದಂತೆ ಮಾಡಲು ಅಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

4. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜೀವನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು, ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಜ್ಞಾನ ಬೇಕು ಎಂಬ ಆವಶ್ಯಕತೆ ನಮ್ಮ ವಾದದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

5. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಜೀವನ ಅನುಭವ ಜೀವನಿಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಅವನಲ್ಲೇ ಇರುವ ಅವನಿಗಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ, ಆನಂದ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಜಡವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ತಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ

ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನ ಜಡವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಬರಬಹುದು.

ಹೀಗೆ, ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವೈತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವಿದ್ಯಾದುರ್ಘಟತ್ವಂ ಚೇತ್ ಸ್ಯಾದಾತ್ಮಾಪಿ ಹಿ ತಾದೃಶಃ ॥ 31 ॥

ಅವಿದ್ಯಾದುರ್ಘಟತ್ವಂ=ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೇ, (ಸ್ವಭಾವಃ) ಚೇತ್= ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗುವುದಾದರೆ, ಹಿ=ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ, ಆತ್ಮಾಪಿ=ಆತ್ಮನೂ, ತಾದೃಶಃ= ಅಸತ್ಯನು, ಸ್ಯಾತ್=ಆದಾನು.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ, ಅದ್ವೈತವಾದವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಇವಾವುವೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ, ವಿಷಯಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು. ಅಸತ್ಯವಾದುದಕ್ಕೆ ದೋಷಗಳು ಬಂದಷ್ಟೂ ಅದರ ಅವಾಸ್ತವತೆ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಭೂಷಣವೇ, ಹೊರತು, ದೂಷಣವಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಉತ್ತರ.

ಆದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಬೌದ್ಧರಂತೆ 'ಯಾವುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಧಕವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದಾವುದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೂ, ಜಗತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆ ಏಕಾಗಬಾರದು?

ಅತೋಧಿಕಾರಿ-ವಿಷಯ-ಫಲ-ಯೋಗಾದಿವರ್ಜಿತಮ್ ।
ಅನಂತದೋಷದುಷ್ಟಂ ಚ ಹೇಯಂ ಮಾಯಾಮತಂ ಶುಭೈಃ ॥ 32 ॥

ಅತಃ= ಮಾಯಾವಾದದಂತೆ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತತತ್ತ್ವವನ್ನೇ

ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ, ಅಧಿಕಾರಿವಿಷಯಫಲಯೋಗಾದಿ-ವರ್ಜಿತಂ=ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದಲು ಅರ್ಹನಾದ ಯೋಗ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ, ಆ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಫಲ, ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ (ಯೋಗ) ಈ ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ಟಯಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ, ಮಾಯಾಮತಂ=ಮಾಯಾವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಅನಂತದೋಷದುಷ್ಟಂ= ಅಪರಿಮಿತವಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಶುಭ್ರೈಃ= ಸಜ್ಜನರಿಂದ, ಹೇಯಂ=ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದುದು.

ವಿವರಣೆ

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ, ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನ, ಸಂಬಂಧ ಈ ನಾಲ್ಕು ಇರಬೇಕು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದವನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಓದಲು ಅಧಿಕಾರಿ. ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಸಿಗುವ ಫಲ ಪ್ರಯೋಜನ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಯಾರಿಗೆ, ಏತಕ್ಕಾಗಿ, ಏನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಆ ದರ್ಶನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ

ಸತ್ಯತ್ವಾತ್ ತೇನ ದುಃಖಾದೇಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಣ ವಿರೋಧತಃ ।
ನ ಬ್ರಹ್ಮತಾಂ ವದೇದ್ ವೇದಃ ಜೀವಸ್ಯ ಹಿ ಕಥಂಚನ ॥ 33 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಣ= ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ, ದುಃಖಾದೇಃ=ದುಃಖವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ, ಸತ್ಯತ್ವಾತ್=ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಣ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ, ವಿರೋಧತಃ= ವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ, ವೇದಃ='ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು, ಕಥಂಚನ=ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಲೀ, ಜೀವಸ್ಯ= ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮತಾಂ=ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು, ನ ವದೇತ್=ಹೇಳಲಾರದೋ, ತೇನ

ಹಿ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ವಿಷಯವಲ್ಲ.)

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಗ್ರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು) ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದ ಈ ಐಕ್ಯಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶಾಂಕರ 'ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ' ಅಸಂಗತ, ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ-

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆ ವಾಕ್ಯದ 'ತತ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ತ್ವಂ' ಎಂದರೆ ದುಃಖಾದಿದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜೀವ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಅಭೇದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬಿಸಿಯಾದ ಬೆಂಕಿಗೂ, ತಣ್ಣಗಿನ ನೀರಿಗೂ ಅಭೇದವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅದರಂತೆ, ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣಗಳು ಹಾಗೂ ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಾದಿ ಗುಣಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ, ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಚೇತನಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವರಾದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖಾದಿದೋಷಗಳ ಅನುಭವವಿದೆ. ಅಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು 'ಅಸತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅಂತಹ ಧರ್ಮವಿರುವ ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ದುಃಖಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಜಮಾನಪ್ರಸ್ತರತ್ವಂ ಯಥಾ ನಾರ್ಥಃ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಮಪಿ ಜೀವಸ್ಯ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ಯಾವಿಶೇಷತಃ ॥ 34 ॥

ಯಜಮಾನಪ್ರಸ್ತರತ್ವಂ=ಯಾಗದ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ದರ್ಭೆಯ ಅಭೇದವು, ಯಥಾ=ಹೇಗೆ, ಶ್ರುತೇಃ='ಯಜಮಾನಃ ಪ್ರಸ್ತರಃ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ, ನಾರ್ಥಃ= ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ತಥಾ= ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ಯ=ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಅವಿಶೇಷತಃ=ದರ್ಭೆ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಜೀವಸ್ಯ= ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಮಪಿ=ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವೂ, ಶ್ರುತೇಃ='ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ, ನಾರ್ಥಃ=ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ ವೇದವು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವೇದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲು, ಪ್ರಬಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಲವಾದ, ನಮ್ಮಂತಹವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.' ಇದು ಮಾಯಾವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ-

ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನ. ಆದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಬಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದ ಹೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದು ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಯಜಮಾನಃ ಪ್ರಸ್ತರಃ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಹೋಮದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಯಜಮಾನ ಅವಶ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎದ್ದು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ ದರ್ಭೆಯೇ ಯಜಮಾನ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಜಡವಾದ ದರ್ಭೆಗೆ ಯಜಮಾನನ ಅಭೇದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ದರ್ಭೆಯನ್ನು ಯಜಮಾನನ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆ,

'ನಾನು ದೇವರಲ್ಲ' ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವವಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು 'ನೀನೇ ದೇವರು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೊಂದು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಬಹುದು– 'ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುವ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ವೇದ ಅವನಿಗೆ ದರ್ಭೆಯ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ವೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಉಪಜೀವ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ತನಗೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವೇದವು ವಿರೋಧ ಮಾಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರದಂತೆ ''ಯಜಮಾನಃ ಪ್ರಸ್ತರಃ'' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು.

ಆದರೆ, ಇದೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು 'ತ್ವಂ' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ 'ತದಸಿ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಆ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಅಂದಮೇಲೆ ಅಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನು ಆ ವಾಕ್ಯವೂ ಹೇಗೆ ಹೇಳೀತು?

ಸಾರ್ವಜ್ಞಾದಿಗುಣಂ ಜೀವಾದ್ ಭಿನ್ನಂ ಜ್ಞಾಪಯತಿ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಈಶಂ ತಾಮುಪಜೀವ್ಯೈವ ವರ್ತತೇ ಹ್ಯೈಕ್ಯವಾದಿನೀ ।
ಉಪಜೀವ್ಯ ವಿರೋಧೇನ ನಾಸ್ಯಾಸ್ತನ್ಮಾನತಾ ಭವೇತ್ ॥ 35 ॥

(ಯಾ=ಯಾವ), ಶ್ರುತಿಃ='ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸ ಸರ್ವವಿತ್' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು, ಸಾರ್ವಜ್ಞಾದಿಗುಣಂ=ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣಗಳುಳ್ಳ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಜೀವಾತ್= ಜೀವಾತ್ಮನಿಗಿಂತ, ಭಿನ್ನಂ=ಬೇರೆಯಾದ, ಈಶಂ=ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು, ಜ್ಞಾಪಯತಿ=ತಿಳಿಸುವುದೋ, ತಾಂ=ಅಂತಹ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು, ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಉಪಜೀವ್ಯೈವ=ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ, ಐಕ್ಯವಾದಿನೀ=ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ತದ್ಯೋಽಹಂ ಸೋಽಸೌ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು, ವರ್ತತೇ= ಇದೆ. ತಸ್ಮಾತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಉಪಜೀವ್ಯವಿರೋಧೇನ= ತಾನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ, ಅಸ್ಯಾಃ='ತದ್ಯೋಽಹಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ, ತನ್ಮಾನತಾ=ಜೀವೇಶ್ವರಾಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು, ನ ಭವೇತ್= ಇರುವುದಿಲ್ಲ,

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದ ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಜೀವನು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನನ್ನಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಯಿತು.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ತದ್ಯೋಽಹಂ ಸೋಽಸೌ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ- ಈ ಶ್ರುತಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಜೀವರ ಅಭೇದವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ವಿಧಿ ಸಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಜ್ಞಾನ ವೇದಗಳಿಂದಲೇ ಬರಬೇಕು. 'ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸ ಸರ್ವವಿತ್' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು 'ತದ್ಯೋಹಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ 'ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವನಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಜೀವಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ತದ್ಯೋಹಂ' ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸೀತು?

ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು ಬರಲಾರದು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇ ಚ ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವೇ ಸ್ಥಾನಮತ್ಯೈಕ್ಯಯೋರಪಿ ।
ಸಾದೃಶ್ಯೇ ಚೈಕ್ಯವಾಕ್ ಸಮ್ಯಕ್ ಸಾವಕಾಶಾ ಯಥೇಷ್ಟತಃ ।
ಅವಕಾಶೋಜ್ಝಿತಾ ಭೇದಶ್ರುತಿರ್ನಾತಿಬಲಾ ಕಥಮ್ ॥ 36 ॥

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇ=ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಕಾರಣದಿಂದ, ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವೇ=ಅಸಾಧಾರಣಗುಣದ

ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ, ಸ್ಥಾನ-ಮತಿ-ಐಕ್ಯಯೋರಪಿ=ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಮಾನವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ, ಚ=ಮತ್ತು, ಸಾದೃಶ್ಯೇ= ಹೋಲಿಕೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ, ಐಕ್ಯವಾಕ್=ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು, ಸಮ್ಯಕ್=ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ, ಯಥೇಷ್ಟತಃ=ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಒಂದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ, ಸಾವಕಾಶಾ= ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವಂತಹುದು. ಅವಕಾಶೋಜ್ಝಿತಾ=ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದ ಭೇದಶ್ರುತಿಃ=ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ 'ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣಾ' ಮೊದಲಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು, ಅತಿಬಲಾ=ಅಭೇಶ್ರುತಿಗಿಂತಲೂ ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದು, ನ ಕಥಂ=ಹೇಗಲ್ಲ?

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಬೇರೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

ಭೇದಶ್ರುತಿ, ಅಭೇದಶ್ರುತಿ ಇವೆರಡೂ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸು ವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಭೇದಶ್ರುತಿಯು ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗಿಂತಲೂ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಅನೇಕ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಇದೆ. 'ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ' ಎಂದಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. 'ಹಸುಗಳೆಲ್ಲ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದರೆ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥ. 'ಅವನು ಯಮ' ಎಂದಾಗ 'ಯಮನಂತೆ ಕ್ರೂರ' ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದ್ದಾಗಲೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದೆ.

ಅದರಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದುದರಿಂದ, ಅವನಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ವಿರುವುದರಿಂದ 'ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ 'ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವವನಿಗೆ 'ಈ

ಪ್ರದೇಶವೆಲ್ಲ ಇವನೇ' ಎಂದಂತೆ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ, ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಪರೇಽವ್ಯಯೇ ಸರ್ವ ಏಕೀಭವಂತಿ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ–ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಾವಕಾಶ. ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರವಕಾಶ. ನಿರವಕಾಶವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾವಕಾಶವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

ಅತೋ ಯಥಾರ್ಥಬಂಧಸ್ಯ ವಿನಾ ವಿಷ್ಣುಪ್ರಸಾದತಃ ।
ಅನಿವೃತ್ತೇಸ್ತದರ್ಥಂ ಹಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ರ ವಿಧೀಯತೇ ॥ 37 ॥

ಅತಃ=ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು ಅಸಮಂಜಸವಾದುದರಿಂದ, ಯಥಾರ್ಥಬಂಧಸ್ಯ= ಸತ್ಯವಾದ ದುಃಖಾದಿಬಂಧನವು, ವಿಷ್ಣುಪ್ರಸಾದತಃ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನುಗ್ರಹದ, ವಿನಾ= ಹೊರತಾಗಿ, ಅನಿವೃತ್ತೇಃ=ನಾಶವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ, ತದರ್ಥಂ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನುಗ್ರಹ ಕ್ಕಾಗಿ, ಅತ್ರ=ಈ ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ=ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು, ವಿಧೀಯತೇ= ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದ ನಿರಾಕರಣೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥದ ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಹೊರತು ಪರರನ್ನು ನೋಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿ ಪರಭಾಷ್ಯವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಂಗಳ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅಥವಾ ಸೂತ್ರದ 'ಅತಃ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ- ಪರಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದುದ ರಿಂದ- ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಯಥಾ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಪ್ರಸನ್ನಃ ಸನ್ ರಾಜಾ ಬಂಧಾಪನೋದಕೃತ್ ।
ಏವಂ ದೃಷ್ಟಃ ಸ ಭಗವಾನ್ ಕುರ್ಯಾದ್ ಬಂಧವಿಭೇದನಮ್ ॥ 38 ॥

ಯಥಾ=ಹೇಗೆ, ರಾಜಾ=ರಾಜನು, ದೃಷ್ಟ್ವಾ=ಕೈದಿಯ ಸನ್ನಡತೆಯ ದರ್ಶನದಿಂದ, ಪ್ರಸನ್ನಃ ಸನ್=ಸಂತುಷ್ಟನಾದವನಾಗಿ, ಬಂಧಾಪನೋದಕೃತ್= ಬಂಧನದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನೋ, ಏವಂ=ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ, ದೃಷ್ಟಃ= ಭಕ್ತರಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಡುವ, ಸಃ ಭಗವಾನ್=ಆ ಭಗವಂತನು, ಬಂಧವಿಮೋಚನಂ= ಸಂಸಾರ ಬಂಧನದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು, ಕುರ್ಯಾತ್=ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಸಂಸಾರ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧದ ನಾಶ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅದರ ನಾಶಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಬಂಧದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು, ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ರಾಜನೊಬ್ಬ ಕೈದಿಯ ಸನ್ನಡತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಕೃಪೆ ತೋರಿ ಕಾರಾಗೃಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ, ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಭಕ್ತನ ಮೇಲೆ ಕರುಣೆ ತೋರಿ, ಅವನನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವನು ಸಂಸಾರಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷ; ಅದರಿಂದ ದುಃಖನಾಶ, ಮೋಕ್ಷ. ಅಂತಹ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ.

ಕಾರ್ಯತಾವಾದ

ಕಾರ್ಯತಾ ಚ ನ ಕಾಚಿತ್ ಸ್ಯಾತ್ ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಂ ವಿನಾ ।
ಕಾರ್ಯಂ ನ ಹಿ ಕ್ರಿಯಾವ್ಯಾಪ್ಯಂ ನಿಷಿದ್ಧಸ್ಯ ಸಮತ್ವತಃ ॥ 39 ॥
ನ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕ್ರಿಯಾ ಕಾರ್ಯಂ ಸ್ರಕ್ಷ್ಯತೀಶ ಇತಿ ಹ್ಯಪಿ ।
ಕಾರ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್, ನೈವ ಚಾಕರ್ತುಮಶಕ್ಯಂ ಕಾರ್ಯಮಿಷ್ಯತೇ ॥ 40 ॥

ಸಾಮ್ಯಾದೇವ ನಿಷಿದ್ಧಸ್ಯ, ತದಿಷ್ಟಂ ಸಾಧನಂ ತಥಾ ।
ಕಾರ್ಯಂ, ಸಾಧನಮಿಷ್ಟಸ್ಯ ಭಗವಾನಿಷ್ಟದೇವತಾ ॥ 41 ॥
ಮುಖ್ಯೇಷ್ಟಂ ವಾ ಸುಮನಸಾಂ .... ।

ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಂ ವಿನಾ= ಇಷ್ಟಸಾಧನಾತಾಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ, ಕಾಚಿತ್= ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ, ಕಾರ್ಯತಾ ಚ= 'ಕಾರ್ಯತಾ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು, ನ= ಇಲ್ಲ.

1. ನಿಷಿದ್ಧಸ್ಯ=ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಷೇಧಮಾಡಿದ ಪರಸ್ತ್ರೀಗಮನಕ್ಕೂ, ಸಮತ್ವತಃ= ಯಾಗದಂತೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಸಾಧ್ಯತ್ವವು ಸಮಾನವಾದುದರಿಂದ, ಕ್ರಿಯಾವ್ಯಾಪ್ಯಂ=ನಮ್ಮ ದೈಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ನಡೆಸಬಹುದಾದುದು ನ ಕಾರ್ಯಂ=ಕಾರ್ಯವೆನಿಸಲಾರದು.

2. ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕ್ರಿಯಾ=ಮುಂದೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯು, ನ ಕಾರ್ಯಂ= ಕಾರ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಈಶಃ=ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ರಕ್ಷ್ಯತಿ=ಮುಂದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವನು, ಇತಿ ಹ್ಯಪಿ=ಎಂಬುದೂ, ಕಾರ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್= ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆನಿಸೀತು.

3. ನಿಷಿದ್ಧಸ್ಯ=ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷಿದ್ಧವಾದ ಪರಸ್ತ್ರೀಗಮನಕ್ಕೂ, ಸಾಮ್ಯಾದೇವ=ಸಮಾನ ವಾದುದರಿಂದ, ಅಕರ್ತುಂ ಅಶಕ್ಯಂ=ಮಾಡದಿರಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದೂ, ಕಾರ್ಯಂ=ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ, ನ ಇಷ್ಯತೇ=ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಿಗೆ ಸಮ್ಮತ ವಾಗಲಾರದು.

ತತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ಇಷ್ಟಂ= ಇಷ್ಟವಾದುದು, ತಥಾ=ಹಾಗೆಯೇ, ಸಾಧನಂ=ಆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದೂ, ಕಾರ್ಯಂ=ಕಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟದೇವತಾ=ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ, ಭಗವಾನ್=ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಇಷ್ಟಸ್ಯ= ಎಲ್ಲರು ಬಯಸುವ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಸಾಧನಂ=ಕಾರಣನು, ವಾ=ಅಥವಾ, ಸುಮನಸಾಂ= ದೇವೋತ್ತಮರಿಗೆ, ಮುಖ್ಯೇಷ್ಟಂ=ನಿರುಪಾಧಿಕ ಪ್ರಿಯನು.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

1. ವಿಚಾರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷ. ಅದರಿಂದ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ. ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು) ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥ.

2. ಈ ಸಂಸಾರದುಃಖ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು) ಇದು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ 'ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಬೋಧಕತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು ವೇದವಿಚಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಹೊರಟಿವೆ. ಆದರೆ, ವೇದಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ. ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ-

ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನ ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ, ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ದೇವತೆಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ವ್ಯರ್ಥ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ದೇವತಾ ಪ್ರಸಾದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವಾದರೆ, ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ.

ಮೀಮಾಂಸದರ್ಶನವು ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ 'ಮಾಡು' 'ಮಾಡಬೇಡ' ಮುಂತಾದ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ-

1. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ನಾವು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಾಕ್ಯವು ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. 'ಇಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಇದೆ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ 'ಅದರಿಂದೇನು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಅದನ್ನು

ತೆಗೆದು ತಿನ್ನು' ಎಂದಾಗ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯವು ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ 'ಮಾಡು' 'ಮಾಡಬೇಡ' ಎಂಬ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯ.

2. ನಾವು, ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಹಿರಿಯನಾದವನು 'ನೀರು ತಾ' ಎಂದಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನೀರು ತರುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗ, ಹಿರಿಯನು ಹೇಳಿದ ಶಬ್ದದಿಂದ ತರುಣನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯಿತಾದುದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯ ಹೇಳಿದೆ, ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು 'ಇದನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅರಿತು, ತರುಣನ 'ನೀರು ತರುವ' ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಇದೇ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಕ್ಯವೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು (ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು) ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯಬೋಧಕಗಳಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ. ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪನಲ್ಲ; ಸಿದ್ಧರೂಪನಾದವನು. ಯಾಗವು ಕಾರ್ಯ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮಾಡಬಹುದಾದುದು. ಹೀಗೆ, ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಿದ್ಧರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಲ್ಲ, ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ.

ಆದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ವಾಕ್ಯವು ಪೂರ್ಣವಾದ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಬಂಧ ಸರಿಯಲ್ಲ, ನಾವು ಮಾಡಿದ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಕೇಳುವವನು ತಾನು ಬಯಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾರ್ಯವೆಂದರೂ ಇದೇ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಕಾರ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

1. ಕಾರ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಅಕಾರ್ಯವೂ' ಕಾರ್ಯವೆನಿಸೀತು. 'ಮದ್ಯಪಾನ' ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಅಕಾರ್ಯ. ಆದರೆ, ಮದ್ಯಪಾನವನ್ನೂ ನಾವು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮದ್ಯಪಾನವೂ ಕಾರ್ಯವಾದೀತು.

2. ಕಾರ್ಯಶಬ್ದದ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ 'ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ'. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗದು. 'ದೇವರು ಪ್ರಲಯದ ನಂತರ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವನು' ಎಂದಾಗ 'ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ' ಮುಂದೆ ಆಗುವಂತಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರಾದರೂ 'ಕಾರ್ಯ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ.

3. 'ಅವಶ್ಯ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದುದು' ಎನ್ನುವುದೂ ಕಾರ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಕಾರ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗದು. ಚಟಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದವನಿಗೆ 'ಮದ್ಯಪಾನ' ಮಾಡದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರ್ಯವೆನಿಸಲಾರದು. ಅದು ಅಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಮೂರೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು 'ಕಾರ್ಯ'ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟ ಅಥವಾ ಇಷ್ಟಸಾಧನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ ಕಾರ್ಯ' ಎಂದರೆ 'ಅದು ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ (ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ) ಸಾಧನ' ಎಂದರ್ಥ. ಮದ್ಯಪಾನ 'ಅಕಾರ್ಯ' ಎಂದರೆ 'ಅದು ನಮ್ಮ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ; ಅನಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾಧನ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಾಕ್ಯವು ಕಾರ್ಯತಾ ಬೋಧಕವಾಗಬೇಕು' ಎಂದರೆ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು ಎಂದೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಅರ್ಥ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಉತ್ತಮರಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವನು ಸುಖದಂತೆ, 'ಸ್ವತಃ ಇಷ್ಟ'. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇಷ್ಟ ಅಥವಾ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ವೇದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

………… ಪ್ರೇಯಸ್ತದಿತಿ ಚ ಶ್ರುತಿಃ ।
'ಪ್ರಾಣ-ಬುದ್ಧಿ-ಮನಃ-ಖಾತ್ಮ-ದೇಹಾಪತ್ಯ-ಧನಾದಯಃ ॥ 42 ॥
ಯತ್ ಸಂಪರ್ಕಾತ್ ಪ್ರಿಯಾ ಆಸನ್ ತತಃ ಕೋನ್ವಪರಃ ಪ್ರಿಯಃ ।'
ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯೈಃ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಸನ್ನಿಧಿರ್ಯೋಗ್ಯತಾ ಯತಃ ।
ತಸ್ಮಿನ್ ಏವ ಸಮಸ್ತಸ್ಯೇತೀಷ್ಟೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿರಿಷ್ಯತೇ ॥ 43 ॥

ತತ್= ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಪ್ರೇಯಃ= ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ನಿರವಧಿಕಪ್ರಿಯ ಎನ್ನುವ, ಶ್ರುತಿಶ್ಚ= ವೇದವೂ ಇದೆ.

ಪ್ರಾಣಬುದ್ಧಿಮನಃಖಾತ್ಮದೇಹಾಪತ್ಯಧನಾದಯಃ- ಪ್ರಾಣ=ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣವಾಯು, ಬುದ್ಧಿಮನಃ=ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಾತ್ಮಕವಾದ (ಮನಃ) ಜ್ಞಾನ, ಖ=ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಆತ್ಮಾ= ಜೀವನು, ದೇಹ=ಶರೀರ, ಅಪತ್ಯ=ಮಕ್ಕಳು, ಧನಾದಯಃ=ಐಶ್ವರ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದವು, ಯತ್ಸಂಪರ್ಕಾತ್=ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾದುದರಿಂದ, ಪ್ರಿಯಾಃ=ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿ, ಆಸನ್= ಆಗಿರುವವೋ, ತತಃ=ಅಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ, ಅಪರಃ=ಮತ್ತೊಬ್ಬ, ಪ್ರಿಯಃ= ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾದವನು, ಕಃ=ಯಾರು ಇದ್ದಾನೆ?, ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯೈಃ=ಈ ಮೊದಲಾದ ಪುರಾಣವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅತಿಪ್ರಿಯ ಎಂದೇ 'ತದೇತತ್ ಪುತ್ರಾತ್ ಪ್ರೇಯಃ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ತಸ್ಮಿನ್ ಏವ=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾ= ಇಷ್ಟ ಅಥವಾ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅಭಿಲಾಷೆಯು, ಸನ್ನಿಧಿಃ= ಸಾಮೀಪ್ಯವು, ಯೋಗ್ಯತಾ=ವಾಕ್ಯಾನ್ವಯಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಇದೆಯೋ, ಇತಿ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, (ಸ ಏವ=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥಃ=ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ.)

ಇಷ್ಟೇ=ಪ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೇ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಃ=ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವು, ಇಷ್ಯತೇ=ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ತದೇತತ್ ಪುತ್ರಾತ್ ಪ್ರೇಯಃ

ವಿತ್ತಾತ್ ಪ್ರೇಯಃ, ಅನ್ಯಸ್ಮಾಚ್ಚ ಸರ್ವಸ್ಮಾತ್
ಅಂತರತರಂ ಯದಯಮಾತ್ಮಾ'

ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್‌ವಾಕ್ಯ 'ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಮನೆ-ಮಡದಿ-ಮಕ್ಕಳು ಪ್ರಿಯವೆನಿಸಿವೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವತೋತ್ತಮರಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯನಾದವನು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವತೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

ವಾಕ್ಯವು ತಿಳಿಸುವ ವಿಷಯವು ಶ್ರೋತೃವಿಗೆ ಅಭಿಲಷಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಬೇಡವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು. ಅಭಿಲಷಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯದಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಬಾಯಾರಿದವನಿಗೆ 'ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ' ಎಂದರೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯ ಅಬದ್ಧವಾಗಿರಕೂಡದು. ಈ ಮೂರು ನಿಬಂಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದರೆ ಅಂತಹ ವಿಷಯವನ್ನು ವಾಕ್ಯ ಹೇಳಲು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಅರ್ಹತೆಗಳಿವೆ. ಅವನು ಮೋಕ್ಷ ನೀಡುವ ಒಡೆಯನಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮಿಂದ ತಿಳಿಯ ಬಹುದಾದ ಅರ್ಹತೆಯೂ ಅವನಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯಾವ ಬಾಧಕಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿರುವ ಕೊನೆಯ ಪಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿರುವ 'ಕಾರ್ಯೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಬಾಲಕ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲ್ಲ , ಬೇರೆಯೇ ವಿಧಾನದಿಂದ. ಅದು ಹೇಗೆಂದು ಮುಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ

ಅತ್ಯಪೂಪಾಂಸ್ತವ ಭ್ರಾತೇತ್ಯಾದಾವಾವಾಪತೋಽಪಿ ಚ ।
ಉದ್ವಾಪಾದ್ವರ್ತಮಾನತ್ವಾದ್ ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಬಲಾದಪಿ ।
ಬಾಲೋ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮಪ್ಯೇತಿ, ನಾನಯೇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತಃ ॥ 44 ॥

ತವ=ನಿನ್ನ, ಭ್ರಾತಾ=ಸಹೋದರನು, ಅಪೂಪಾನ್= ಸಿಹಿತಿಂಡಿಗಳನ್ನು, ಅತ್ತಿ= ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ, ಇತ್ಯಾದೌ=ಈ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಾಗ, ಆವಾಪತಃ=ಬೇರೆ ಹೊಸ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು, ಅಪಿ ಚ=ಹಾಗೂ, ಉದ್ವಾಪಾತ್=ಮೊದಲ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಡುವುದು, ಇವುಗಳಿಂದ, ವರ್ತಮಾನತ್ವಾತ್= ವಾಕ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಬಲಾದಪಿ=ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಬಾಲಃ ಅಪಿ=ಚಿಕ್ಕ ಮಗುವೂ ಕೂಡಾ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಂ=ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಏತಿ=ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆನಯ ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತಃ='ಹಸುವನ್ನು ತಾ' ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮಪ್ಯೇತಿ=ಮಕ್ಕಳು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಿಳಿಸುವಂತೆ, ಮಕ್ಕಳು ಆಜ್ಞಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಲ್ಲ. ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಮುಂತಾದ ಒಂದೊಂದೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ತನಗೆ ಪ್ರಿಯರಾದ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ 'ತಾಯಿ ಎಂದರೆ ಇವಳು; ತಂದೆ ಎಂದರೆ ಇವನು' ಎಂದು ಮಕ್ಕಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

'ಹಸುವನ್ನು ತಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಸುವನ್ನು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಂದಾಗ ಕೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ, ಶಬ್ದಗಳು ಮರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇಂತಹ ಸಾಧಾರಣ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಲಿಸಿ ತಿಳಿಯುವ ಕುತೂಹಲವೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಿನ್ನ ಅಣ್ಣ ಹಣ್ಣು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳು ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಏನರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯ ಹೇಳುವ ಅಣ್ಣ, ತಿಂಡಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಈ ವಿಧಾನವೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿದೆ.

'ನಿನ್ನ ಅಣ್ಣ ಹಣ್ಣು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಮಗುವಿಗೆ ಒಟ್ಟು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ನಡೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು, ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಏನರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಾಲು ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ 'ಹಣ್ಣು' ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ವಸ್ತು, ಹಾಲು ಎಂದರೆ ಈಗ ಕುಡಿಯುವ ವಸ್ತು ಎಂದು ಮಕ್ಕಳು

ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಆವಾಪ' (ಹೊಸ ಶಬ್ದಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆ), 'ಉದ್ವಾಪ' (ಹಿಂದಿನ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಡುವುದು) ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಮಕ್ಕಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಪದ್ಧತಿ. ಹೊರತು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆಜ್ಞಾಬೋಧಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದಲ್ಲ.

ಆನೀಯಮಾನದೃಷ್ಟ್ಯೈವ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇಃ ಸಂಭವೇ ಸತಿ ।
ಏಷ್ಯದಾನಯನಾಯಾಯಂ ಕುತ ಏವ ಪ್ರತೀಕ್ಷತೇ ॥ 45 ॥

ಆನೀಯಮಾನದೃಷ್ಟ್ಯೈವ=ತರುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಲೇ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇಃ= ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು, ಸಂಭವೇ ಸತಿ=ಆಗುತ್ತಿರಲು, ಏಷ್ಯತ್=ಮುಂದಾಗುವ, ಆನಯನಂ=ಆನಯನಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು, ಕುತ ಏವ=ಯಾಕಾಗಿ ತಾನೇ, ಪ್ರತೀಕ್ಷತೇ= ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ?

ವಿವರಣೆ

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದುದು. ನಾವು ಹೇಳುವ ವಿಧಾನ ಸುಲಭ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಗುವಿನ ಮುಂದೆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಶಬ್ದವೂ ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಮಗು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆಜ್ಞಾವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಹೋಗಿ ಹಸುವನ್ನೋ ನೀರನ್ನೋ ತರಬೇಕು. ಆಗ ಧಾರಣಾಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಶಬ್ದವು ಮರೆತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಸುಲಭ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಕಷ್ಟ. ಸುಲಭವಾದ ದಾರಿ ಇದ್ದಾಗ ಕಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತದಲ್ಲೇ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ವ್ಯುತ್ಪನ್ನೋ ವರ್ತಮಾನೇ ತು ಕ್ರಿಯಾಶಬ್ದೇ ಭವಿಷ್ಯತಿ ।
ಪುನರ್ದೃಷ್ಟ್ವೈವ ಶಬ್ದಶ್ರುತ್ ಪಶ್ಚಾದ್ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮೇಷ್ಯತಿ ॥ 46 ॥

ವರ್ತಮಾನೇ=ವರ್ತಮಾನಾರ್ಥಕವಾದ, ಕ್ರಿಯಾಶಬ್ದೇ='ತರುತ್ತಾನೆ' ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯುತ್ಪನ್ನಃ=ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಹುಡುಗನು, ಪಶ್ಚಾತ್=ಆಮೇಲೆ, ಭವಿಷ್ಯತಿ=ಭವಿಷ್ಯದರ್ಥಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದಶ್ರುತ್= 'ತಾ', 'ಹೋಗು' ಮುಂತಾದ ಆಜ್ಞಾವಿಧಾಯಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದವನಾಗಿ, ಪುನಃ= ಮತ್ತೆ, ದೃಷ್ಟ್ವಾ=ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಂ=ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಏಷ್ಯತಿ=ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

'ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ', 'ತರುತ್ತಾನೆ' ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆ ಪದಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳು ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಕ್ರಮೇಣ 'ತಾ', 'ಹೋಗು' ಮುಂತಾದ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಭವಿಷ್ಯತ್-ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯ (ಆಜ್ಞೆ) ಬೋಧಕವಾದ ಶಬ್ದವೇ ಇಲ್ಲದೆ, ವರ್ತಮಾನ ಕ್ರಿಯಾಬೋಧಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಆಮೇಲೆ ಆಜ್ಞಾಬೋಧಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಾದ. ಈ ವಾದವೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದುದು.

ವರ್ತಮಾನಮತೀತಂ ಚ ಭವಿಷ್ಯದಿತಿ ಚ ಕ್ರಮಾತ್ ।
ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಯುತಂ ಯಸ್ಮಾದ್ ವಿಧೇರ್ವ್ಯುತ್ಪಾದನಂ ಕುತಃ ॥ 47 ॥

ವರ್ತಮಾನಂ=ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು, ಚ=ಮತ್ತು, ಅತೀತಂ= ಭೂತಕಾಲೀನ ವಸ್ತು, ಚ=ಮತ್ತು, ಭವಿಷ್ಯತ್=ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಹೀಗೆ, ಕ್ರಮಾತ್=ಕ್ರಮವಾಗಿ, ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಯುತಂ=ನಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ತಸ್ಮಾತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ವಿಧೇಃ= ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ 'ವಿಧಿ'ಗೆ ವ್ಯುತ್ಪಾದನಂ=ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನ ವಿಷಯತ್ವವು, ಕುತಃ=ಹೇಗೆ?

ವಿವರಣೆ

ಈವರೆಗೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷಾತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆಜ್ಞಾವಿಧಾಯಕ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆಜ್ಞಾವಿಧಾಯಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ 'ವಿಧಿ'ಯು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಧಿ ಅಂದರೆ 'ಆಜ್ಞೆ'ಯಲ್ಲ. 'ಕಾಲತ್ರಯಾನವಮೃಷ್ಟೋ ವಿಧಿಃ'- ಕಾಲಾತೀತವಾದ ತತ್ತ್ವ ವಿಧಿ. ಇಂತಹ ವಿಧಿ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ನಾವು ತಿಳಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ವಿಧಿಗೆ ಮೂರು ಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಹ ವಿಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ಬರಲಾರದು. ಅಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾದುದು ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ 'ವಿಧಿ'ಯು ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ 'ವಿಧೇಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ 'ವಿಧಿ' ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಅಥವಾ, ವಿಧಿಪ್ರತ್ಯಯ (ಲಿಙ್, ಲೋಟ್) ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. 'ವಿಧಿಯು ಲಿಙಾದಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲ' ಎಂದೋ 'ವಿಧಿಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ಕಾರ್ಯವು ಅರ್ಥವಲ್ಲ' ಎಂದೋ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕೊನೆಯ ಪಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ದೃಷ್ಟ್ವ್ಯಾ ಜ್ಞಾತಪದಾರ್ಥಸ್ಯ ಸ್ಯಾದಾಕಾಂಕ್ಷಾ ಭವಿಷ್ಯತಿ ।
ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಃ ಪ್ರಥಮಾ ತಸ್ಮಾದ್ ವರ್ತಮಾನೇಽಗತೇ ತತಃ ॥ 48 ॥

ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ದೃಷ್ಟ್ವ್ಯಾ=ವರ್ತಮಾನ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ, ಜ್ಞಾತಪದಾರ್ಥಸ್ಯ=ಇವುಗಳು ಇಂತಹ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ, ಭವಿಷ್ಯತಿ=ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾ=ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು, ಸ್ಯಾತ್=ಆಗುತ್ತದೆ; ತಸ್ಮಾತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ವರ್ತಮಾನೇ=ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಃ=ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವು, ಪ್ರಥಮಾ= ಮೊದಲು ಬರುತ್ತದೆ, ತತಃ= ಆಮೇಲೆ, ಅಗತೇ=ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಃ=ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆಜ್ಞಾವಾಚಕ ಪದಗಳಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಮೊದಲು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ (ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು). ಆಮೇಲೆ ಆಜ್ಞಾವಾಚಕ ಪದಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಾವು ನೋಡುವ ವಸ್ತು-ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಮೊದಲು ಮಕ್ಕಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. 'ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ'. 'ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ', 'ಹೋಗುತ್ತಾನೆ' ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕರ್ತೃಕರ್ಮವಾಚಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಅರ್ಥಗಳು ಬಾಲಕನ ಕಣ್ಣಮುಂದೆಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಅವುಗಳ ಹೆಸರೇನು?' ಎಂಬ ಕುತೂಹಲ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ 'ನೀರನ್ನು ತಾ', 'ತಾಯಿಯನ್ನು ನೋಡು' ಎಂದು ಆಜ್ಞಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ನೀರು' 'ತರು' 'ತಾಯಿ' 'ನೋಡು' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. 'ನೋಡುತ್ತಾನೆ' 'ತರುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವರ್ತಮಾನ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಗಳು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಆಜ್ಞಾಬೋಧಕವಾದ 'ತಾ' 'ನೋಡು' ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಗೆ ಏನರ್ಥ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅವನಿಗೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವವರೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೊಡ್ಡವರು ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ 'ತಾ' ಎಂದರೆ 'ಮುಂದೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಈ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲು. ಆಮೇಲೆ ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಇದು ಲೋಕದ ಪದ್ಧತಿ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ವೇದಗಳ ಗುರಿ

ಇಷ್ಟಮಾಕಾಂಕ್ಷತೇ ಸರ್ವೋ ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಪೇಕ್ಷತೇ ।
ಅಪರೋಕ್ಷಂ ಪರೋಕ್ಷಂ ವಾ ಜ್ಞಾನಮಿಷ್ಟಸ್ಯ ಸಾಧನಮ್ ॥ 49 ॥

ಕ್ವಾಪಿ ಚೇಷ್ಟಾ ತದರ್ಥಾ ಸ್ಯಾತ್ ಅತ್ತಿರ್ಹಿ ರಸವಿತ್ತಯೇ ।
ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಮಾತ್ರೇಣ ಕ್ವಚಿದಿಷ್ಟಂ ಭವೇದಪಿ ॥ 50 ॥

ಸರ್ವಃ=ಎಲ್ಲರೂ, ಇಷ್ಟಂ=ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ಆಕಾಂಕ್ಷತೇ=ಬಯಸುತ್ತಾರೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಂ=ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು, ನ=ಅಲ್ಲ, ಅಪರೋಕ್ಷಂ=ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ವಾ=ಅಥವಾ, ಪರೋಕ್ಷಂ= ಅನುಮಾನ-ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ಜ್ಞಾನಂ=ಜ್ಞಾನವು, ಇಷ್ಟಸ್ಯ=ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ-ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಗೆ, ಸಾಧನಂ=ಕಾರಣವು. ಕ್ವಾಪಿ=ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವೆಡೆ, ಚೇಷ್ಟಾ=ಕ್ರಿಯೆಯೂ, ತದರ್ಥಾ=ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ, ಸ್ಯಾತ್=ಆದೀತು. ಅತ್ತಿಃ=ತಿನ್ನುವ ಕ್ರಿಯೆಯು, ರಸವಿತ್ತಯೇ=ರುಚಿಯ ಆಸ್ವಾದಕ್ಕಾಗಿ. ಹಿ=ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಕ್ವಚಿತ್=ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಮಾತ್ರೇಣ ಅಪಿ=ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಷಯವು ತಿಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಇಷ್ಟಂ= ಸಂತೋಷವು, ಭವೇತ್=ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೋ ನಿವೃತ್ತಿಯೋ ಆಗಬೇಕು. 'ನೀರು ತಾ' ಎಂದಾಗ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಲ್ಲಿ ಹುಲಿ ಇದೆ, ಹೋಗಬೇಡ' ಎಂದಾಗ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ನೀರು ಇದೆ' ಎಂದಾಗ ಇವೆರಡೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಧಾಯಕವಾಗದ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಯೋಗ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಆಗಬೇಕು; ಆಗ ಮಾತ್ರ ವಾಕ್ಯ ಸಾರ್ಥಕ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಬಂಧ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ 'ನಿನ್ನ ಪತ್ನಿ ಗಂಡುಮಗು ಹಡೆದಿದ್ದಾಳೆ' ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂತೋಷ

ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅದರಿಂದೇನಾಗಬೇಕು' ಎಂದೇನೂ ಅವನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಾಕ್ಯವು ಇಷ್ಟವಾದುದನ್ನೋ, ಅಥವಾ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದುದನ್ನೋ ತಿಳಿಸಬೇಕು' ಎಂದೇ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೊರತು, 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದುದೂ, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನವೇ ಇಷ್ಟಸಾಧನ. ಆ ಜ್ಞಾನ ಪರೋಕ್ಷವೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಅಪರೋಕ್ಷವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹಸಿದವನಿಗೆ ಹಣ್ಣು ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಹಣ್ಣಿನ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಇಷ್ಟಸಾಧನ. 'ಹಣ್ಣಿದೆ, ತೆಗೆದು ತಿನ್ನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹಣ್ಣಿನ ಜ್ಞಾನ ಬಂದರೆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಇಷ್ಟಸಾಧನ. ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನೇರವಾಗಿ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾಗಲಾರದು. ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬಂದು ಆ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿಂದಾಗ ರುಚಿಯ ಅನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಭವದಿಂದ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಿನ್ನುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವೇ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಇದರಂತೆ, ವಾಕ್ಯವು ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟಸಾಧನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು, ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಿಂದಲ್ಲ.

ಶ್ರೀಜಯತೀರ್ಥರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ- ಪರಮಾತ್ಮ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಇಷ್ಟ. ಈ ಅದ್ಭುತ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿ ಇದಕ್ಕೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಊಹಿಸಿ ಅಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧಕನಿಗೆ ವೇದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ರೋಮಾಂಚ ಹೊಂದುವ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಅಂತಹ ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಗಳು ಶ್ರವಣ-ಮನನಾದಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ.

ಇತರ ಸಾಧಕರಿಗೆ ದೇವರೇ ಮುಖ್ಯಗುರಿಯಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ದೇವರು ಮೋಕ್ಷ

ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕು. ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದುದು ದುಃಖದ ನಾಶ, ಸುಖದ ಲಾಭ. ಅದು ಹೇಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮೂಡಿದಾಗ 'ದೇವರಿಂದ, ಅವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ವೇದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಸಾಧನಗಳನ್ನು, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಇಷ್ಟನನ್ನಾಗಿಯೂ, ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ (ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಸಾಧನನನ್ನಾಗಿಯೂ ವೇದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಅವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಎಂದು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಮರ್ಥನೆ.

ನ ಚ ಸ್ರುಕ್-ಸ್ರುವವಹ್ನ್ಯಾದೌ ಅತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಕರಣಸ್ಯಾಪಿ ಯಜ್ಞತ್ವೈವಾನ್ಯಥಾ ಭವೇತ್ ।
ತಸ್ಮಾದುಪಾಸನಾರ್ಥಂ ಚ ಸ್ವಾರ್ಥೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವದ್ ಭವೇತ್ ॥ 51 ॥

ಶ್ರುತೇಃ=ಯಜ್ಞಾದಿಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವ ವೇದಕ್ಕೆ, ಸ್ರುಕ್-ಸ್ರುವ-ವಹ್ನ್ಯಾದೌ=ಹೋಮದಲ್ಲಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಹಾಕುವ ಸಾಧನವಾದ ಸ್ರುಕ್ ಮತ್ತು ಸ್ರುವಗಳಲ್ಲಿ, ವಹ್ನಿಯಲ್ಲಿ, ಅತಾತ್ಪರ್ಯಂ=ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು, ನ ಭವೇತ್=ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅನ್ಯಥಾ=ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಗ್ನ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಕರಣಸ್ಯಾಪಿ=ಸ್ರುಕ್-ಸ್ರುವಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೋ ಮಾಡಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ, ಯಜ್ಞತ್ವೈವ=ಯಜ್ಞವೇ, ಭವೇತ್=ಆದೀತು. ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ಉಪಾಸನಾರ್ಥಂ=ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್‌ವಾಕ್ಯವೂ, ಸ್ವಾರ್ಥೇ=ತನ್ನ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ, ತಾತ್ಪರ್ಯವತ್=ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ, ಭವೇತ್=ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ, ವಿಧಾನ ಮಾಡುವುದೇ ವೇದಗಳ ಗುರಿಯಲ್ಲ, ಇಷ್ಟ-ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ಎಂದು

ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದೀಗ, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿದಂತೆ 'ವಿಧಿ'ಯೇ ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ವೇದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅನೌಚಿತ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ-

'ಮಾಡು' 'ಮಾಡಬೇಡ' ಮುಂತಾದ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳೇ ವೇದದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಆ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಸಾಧನ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದವು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ 'ಪರ್ಣಮಯೀ ಜುಹೂಃ' 'ಖಾದಿರೋ ಸ್ರುವಃ' ಎಂದು 'ಜುಹೂ' ಎಂಬ ಪಾತ್ರೆ, 'ಸ್ರುವ' ಎಂಬ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಾಕುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ 'ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ, ಆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಹೇಗೋ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ಖದಿರ ಮರದಿಂದ 'ಸ್ರುವ'ವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಆಹುತಿ ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಸ್ರುವಾದಿಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್‌ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. 'ಆತ್ಮಾನಂ ಉಪಾಸೀತ' ಎಂಬ ವಿಧಿವಾಕ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ಯಾರು? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬಂದಾಗ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಧ್ಯಾನಾದಿ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲೂ ಆ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುವ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇತಿಶಬ್ದೋನ್ನಯೇಽಗ್ನಾವಿತ್ಯಪ್ಯುನ್ನೀತೇ ಸ್ಮೃತಿರ್ಭವೇತ್ ।
ಇತಿಶಬ್ದವ್ಯಪೇತಾನಿ ಹ್ಯಪಿ ಸಂತಿ ವಚಾಂಸ್ಯಲಮ್ ।
ಆತ್ಮಾನಮೇವೇತ್ಯಾದೀನಿ, ಯೋಗೇಽಗ್ನಾವಪಿ ತತ್ಸಮಮ್ ॥ 52 ॥

ಇತಿಶಬ್ದೋನ್ನಯೇ=ಆತ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ 'ವಿಪರೀತವಾಗಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುವ 'ಇತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಗ್ನೌ ಇತಿ='ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ

ವಿಧಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ 'ಅಗ್ನೌ ಇತಿ' ಎಂದು, ಉನ್ನೀತೇ=ಇತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಾಗ, ಸ್ಮೃತಿಃ= ಕೇವಲ ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ಮರಣೆಯು ಮಾತ್ರ, ಭವೇತ್=ಹೋಮವೆನಿಸಬೇಕಾದೀತು.

ಅಲ್ಲದೆ, ಇತಿಶಬ್ದವ್ಯಪೇತಾನಿ=ಇತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಆತ್ಮಾನಮೇ-ವೇತ್ಯಾದೀನಿ='ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಂ ಉಪಾಸೀತ' ಮುಂತಾದ, ವಚಾಂಸಿ ಅಪಿ= ಉಪಾಸನಾವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಅಲಂ=ಬೇಕಾದಷ್ಟು, ಸಂತಿ=ಇವೆ. ಯೋಗೇ= ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಇತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಗ್ನಾವಪಿ= 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬಲ್ಲೂ, ತತ್=ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿ ಇತಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸಮಮ್=ಸಮಾನವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಆತ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯ 'ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವ ಉಪಾಸೀತ' ಎಂದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ವೈಪರೀತ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ರಾಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರೆ 'ರಾಮನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರ್ಥ. 'ರಾಮನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರೆ 'ಕೃಷ್ಣನು ರಾಮನಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ 'ಎಂದು' (ಇತಿ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ರಾಮ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ರಾಮನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಬದಲು ರಾಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮೇತಿ' ಎಂದರೆ 'ಆತ್ಮನೆಂದು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಿ' ಎಂದು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮವೆಂಬ ತತ್ತ್ವ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿ' ಎಂದರೆ ಮಕ್ಕಳು ದೇವರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಆಯ್ತು. ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಆತ್ಮ' ಎಂದು ಧ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ, 'ಉಪಾಸನೆ' ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಉಪಾಸನೆ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳಂತೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷ. ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಅಂತಹ ಕಲ್ಪನೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇತಿಶಬ್ದವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- 'ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಂ ಉಪಾಸೀತ'. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಶಬ್ದವಿಲ್ಲ. 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸು' ಎಂದೇ ಅದರ

ಅರ್ಥ. 'ಆತ್ಮನೆಂದು' ಧ್ಯಾನಿಸು ಎಂದಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗಾದರೂ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲೂ, 'ಇತಿ'ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು 'ಆತ್ಮನೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ಹೋಮ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ 'ಇತಿ'ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು 'ಆಹವನೀಯ ಅಗ್ನಿ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಹೋಮಿಸು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದೀತು. ಆಗ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತುಪ್ಪವನ್ನು ಸುರಿಯುವ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೋಮವೆನಿಸೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆ ಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ 'ಆತ್ಮನಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು 'ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ' 'ಸರ್ವಜ್ಞ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಧ್ಯಾನಿಸುವಂತೆ ಅವನನ್ನು 'ಆತ್ಮಾ-ಸ್ವಾಮಿ' ಎಂದೂ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು, ಎಂದು 'ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವ ಉಪಾಸೀತ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಶಬ್ದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಏಕವಾಕ್ಯತ್ವಯೋಗೇ ತು ವೇದಸ್ಯಾಪಿ ಹ್ಯಶೇಷತಃ ।
ವಾಕ್ಯಭೇದೋ ನ ಯುಕ್ತಃ ಸ್ಯಾತ್, ಯೋಗಶ್ಚ ಸ್ಯಾನ್ಮಹಾಫಲೇ ॥ 53 ॥

ವೇದಸ್ಯ=ವೇದಗಳಿಗೆ, ಅಶೇಷತೋऽಪಿ=ಸಮಗ್ರವಾಗಿ, ಏಕವಾಕ್ಯತ್ವ-ಯೋಗೇ=ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಾಗ, ವಾಕ್ಯಭೇದಃ=ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ವೇದವನ್ನು ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದು, ನ ಯುಕ್ತಃ=ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ.

ವೇದಸ್ಯ=ಸಮಗ್ರ ವೇದಕ್ಕೆ, ಮಹಾಫಲೇ=ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ, ಯೋಗಃ=ತಾತ್ಪರ್ಯವು, ಸ್ಯಾತ್=ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಹಿಂದೆ 'ಸಮಗ್ರ ವೇದವು ಕಾರ್ಯಪರ' ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ವೇದವನ್ನು ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡ. ಇತರ ಸಂಹಿತಾ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಕರ್ಮಕಾಂಡ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಸುಖ, ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮೋಕ್ಷ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳಬಾರದು. ಅವನಿಗೆ ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಿಂದ ಉಪಯೋಗ ವಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶ್ರವಣಾದಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ನಶ್ವರ ಫಲವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗಾಗಿ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡ ಶಾಶ್ವತಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಇದೆ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗ ಮಾಡದೆ ಸಮಗ್ರ ವೇದವೂ ಕರ್ಮಪರ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದ ವೇದವನ್ನು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನ-ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಗಳ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಕರ್ಷಣೆಗಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಅದು ಫಲದ ಆಮಿಷವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಆ ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ರಾಗ, ದ್ವೇಷಾದಿ ದೋಷಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಶುದ್ಧವಾದ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಧ್ಯಾನ, ಅಪರೋಕ್ಷಗಳು ಉಂಟಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಸಮಗ್ರ ವೇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೇದವನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯ ಪಾದ ಮತ್ತೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವಂತೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು

ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡವೆನಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮನಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ಸ್ವರ್ಗ. ಅಂತಹ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ದನಿಗೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಗ್ರ ವೇದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೂಗಿ ಕರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ.

ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನೇನೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಸ್ವರ್ಗವೇ ಉತ್ತಮ ಫಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ-

'ನ ಸ್ವರ್ಗಾದೇಃ ಫಲಾಂತರಮ್'

ಆದರೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ- 'ತರತಿ ಶೋಕಂ ಆತ್ಮವಿತ್'. ಅಂತಹ ಉತ್ತಮಫಲಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಗಳು ಕರ್ಮ, ಶಮ, ದಮಾದಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಾಗ ಅಲ್ಪ ಹಾಗೂ ನಶ್ವರವಾದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೇ ಸಮಗ್ರ ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ಯಾನ ಬೇಕು. ಧ್ಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ, ಅಂತಃಕರಣದ ಶುದ್ಧಿ ಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಗಾನ, ಅಂತಃಕರಣಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮವಿಧಿ. ಹೀಗೆ ಸಮಗ್ರ ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಗುರಿ.

ಇತಿ ಬ್ರೂಯಾದಿತಿ ವಚಃ ಗತಮಗ್ನೌ ಸಮೀಪಗಮ್ ।
ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಂ ಚೇತ್ ಸ್ಯಾತ್ ಪೃಥಕ್ ತಾತ್ಪರ್ಯಕಲ್ಪನೇ ।
ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಾದೇವ ಪದಾರ್ಥಾ ನ ಸ್ಯುರೇವ ಹಿ ॥ 54 ॥

ಇತಿಬ್ರೂಯಾತ್='ನ ಗಿರಾ ಗಿರೇತಿ ಬ್ರೂಯಾತ್' ಎಂಬ, ವಚಃ=ವಚನವು, ಅಗ್ನೌ='ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ, ಸಮೀಪಗಂ=ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದುದಾಗಿ, ಗತಂ=ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಪೃಥಕ್=ಉಪಾಸನಾಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ, ತಾತ್ಪರ್ಯಕಲ್ಪನೇ= ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಂ= ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ಗೌರವದೋಷವು, ಸ್ಯಾತ್ ಚೇತ್= ಆಗುವುದಾದರೆ, ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಾದೇವ= ಕಲ್ಪನಾಗೌರವ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥಾಃ= ಕಾರ್ಯಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯೂಪ, ಸ್ರುಕ್, ಸ್ರುವಾದಿಗಳೂ, ನ ಸ್ಯುಃ= ಇಲ್ಲವಾದಾವು.

ವಿವರಣೆ

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು– 'ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವ ಉಪಾಸೀತ' ಎಂಬ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲೇ 'ಇತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದೆ 'ಆತ್ಮ'ನೆಂದು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಿ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ. 'ಆಹವನೀಯ ಎಂಬ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. 'ಅಂತಹ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ವಿಧಿಸಿದಾಗ 'ಅಂತಹ ಒಂದು ಅಗ್ನಿ ಇದೆ' ಎನ್ನುವುದೂ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಹವನೀಯಾಗ್ನಿಯಲ್ಲೂ, ಹೋಮರೂಪಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ವೇದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವ ಉಪಾಸೀತ' ಎಂಬ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯ ಆತ್ಮ ಇದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿದ್ದು 'ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಎಂಬ ಯಾಗದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಅದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ನ ಗಿರಾ ಗಿರೇತಿ ಬ್ರೂಯಾತ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತಿ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಆಹವನೀಯೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ 'ಆಹವನೀಯೇ ಇತಿ ಜುಹೋತಿ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಹವನೀಯಾಗ್ನಿ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಹೋಮಿಸಿ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅಗ್ನಿಯು ಇದೆ ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತಿಶಬ್ದ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಉಪಾಸನಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಇತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ

ಮಾಡಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವೇದದ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೋಮವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಆತ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ ಎರಡರಲ್ಲೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

''ಉಪಾಸನೆ, ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೌರವ. ಆತ್ಮನಿಲ್ಲದೆಯೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಧ್ಯಾನಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ 'ಆತ್ಮ ಇದೆ' ಎಂಬಲ್ಲೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು?'' ಈ ಆಕ್ಷೇಪ 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬಲ್ಲೂ ಸಮಾನ. ಆಹವನೀಯ ಎಂಬ ಅಗ್ನಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಅಂತಹ ಒಂದು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹೋಮ ಮಾಡಿದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸೌಟಿನಿಂದ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಆಹುತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ 'ಸ್ರುಕ್ ಎಂಬ ಸಾಧನದಿಂದ ಹಾಕಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೂ ಹೋಮ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಹೋಮ, ಸ್ರುಕ್, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ, ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಗೌರವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞಸಾಧನಗಳಾವುವೂ ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣಾವಗತತ್ವಂ ಚೇತ್ ತಾತ್ಪರ್ಯಾಣಾಂ ತಥೈವ ಹಿ ।
ತಸ್ಮಾತ್ ಪದಾರ್ಥೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೇ ತಾತ್ಪರ್ಯಮ್ ಉಭಯತ್ರ ಚ ॥55॥

ತಾತ್ಪರ್ಯಾಣಾಂ=ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಮಾಣಾವಗತತ್ವಂ ಚೇತ್= ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ತಥೈವ=ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಪಾಸನಾ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ಪದಾರ್ಥೇ='ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೇ='ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವ ಉಪಾಸೀತ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾದ ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ, ಉಭಯತ್ರ=ಎರಡರಲ್ಲೂ ವೇದಗಳಿಗೆ, ತಾತ್ಪರ್ಯಂ=ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದು

'ಪ್ರಮಾ' (ಯಥಾರ್ಥ)ವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಆಹವನೀಯೇ ಜುಹೋತಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೋಮದ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೂ ಧ್ಯಾನಕ್ರಿಯೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ-ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದ ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರಕಗಳೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ವೇದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ವೇದಗಳು 'ಕಾರ್ಯಪರ' ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಂದರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ.

ಪೃಥಗೇವ ಚ ವಾಕ್ಯತ್ವಂ ಪೃಥಗನ್ವಯತೋ ಭವೇತ್ ।
ಅವಾಂತರತ್ವಾದ್ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ವಾಕ್ಯಭೇದೋ ನ ದೂಷಣಮ್ ॥56॥

ಪೃಥಕ್='ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಪದಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ, ಅನ್ವಯತಃ='ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಪೃಥಗೇವ=ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ, 'ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು, ವಾಕ್ಯತ್ವಂ=ವಾಕ್ಯವು, ಭವೇತ್=ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಾಕ್ಯಾನಾಂ=ಈ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಅವಾಂತರತ್ವಾತ್=ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳಾದುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಭೇದಃ=ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ನ ದೂಷಣಂ=ದೋಷವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ವೇದಗಳ ಗುರಿ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸ ಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ವೇದದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ದೋಷವೊಂದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ-

ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವಾಗ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಇದು ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮ. 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಗುರಿಯಾದರೆ 'ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ,

ಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವೈದಿಕನಿಯಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ, ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನ- ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಆದರೂ ಆ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದಿಷ್ಟೇ ನಿಯಮದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮೂರಾದರೂ ಆ ಮೂರೂ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ- ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಭೇದವು ದೋಷವಲ್ಲ.

ಅಂಗೀಕೃತತ್ವಾದಪಿ ತೈಃ ಪದಾನಾಂ ತು ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ ।
ಕ್ರಿಯಾಪದೇನಾನ್ವಯಸ್ಯ ವಾಕ್ಯಭೇದೋ ಹಿ ದೂಷಣಮ್ ॥ 57 ॥

ತೈಃ=ಮೀಮಾಂಸಕರಿಂದಲೂ, ಪದಾನಾಂ='ಅರುಣಯಾ ಏಕಹಾಯಿನ್ಯಾ ಪಿಂಗಾಕ್ಷ್ಯಾ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳಿಗೆ, ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್=ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ, ಕ್ರಿಯಾಪದೇನ='ಕ್ರೀಣಾತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದೊಂದಿಗೆ, ಅನ್ವಯಸ್ಯ=ಅನ್ವಯವು, ಅಂಗೀಕೃತತ್ವಾತ್=ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಭೇದಃ=ವಾಕ್ಯಭೇದವು, ದೂಷಣಂ=ದೋಷವು (ಆದೀತು).

ವಿವರಣೆ

ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ವಾಕ್ಯಭೇದ ದೋಷವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಾವೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಾಕ್ಯಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ-

ಯಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಸೋಮರಸವನ್ನು ಖರೀದಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವೇದವು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿದೆ- 'ಅರುಣಯಾ ಏಕಹಾಯಿನ್ಯಾ ಪಿಂಗಾಕ್ಷ್ಯಾ ಗವಾ ಸೋಮಂ ಕ್ರೀಣಾತಿ' ಎಂದು. 'ಕೆಂಪಾದ, ಮೆಳ್ಳುಗಣ್ಣಿನ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಹಸುವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸೋಮವನ್ನು ಖರೀದಿಸಬೇಕು' ಹೀಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಹಸು ಇಂತಹ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಲೇಬೇಕು, ಬೇರೆ ವಿಧದ ಹಸುವನ್ನು ಖರೀದಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳಿಗೂ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ-. 'ಅರುಣಯಾ ಕ್ರೀಣಾತಿ, ಏಕಹಾಯಿನ್ಯಾ ಕ್ರೀಣಾತಿ, ಪಿಂಗಾಕ್ಷ್ಯಾ ಕ್ರೀಣಾತಿ...' ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನೇಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಆ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ. 'ಸೋಮದ ಖರೀದಿ'. ಆದ್ದರಿಂದ

ವಾಕ್ಯಭೇದದೋಷವಲ್ಲ, ಎಂದೇ ಅವರೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ....' ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ವಾಕ್ಯಭೇದ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವಿರೋಧೇಽತೋ ಗೌಣಾರ್ಥಸ್ಯಾಪಿ ಸಂಭವಾತ್ ।
ಅತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಪದಾರ್ಥೇಽಪಿ ನ ಕಲ್ಪ್ಯಮವಿರೋಧತಃ ॥ 58 ॥

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿರೋಧೇ ತು=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿರೋಧ ಬಂದಾಗ, ಗೌಣಾರ್ಥಸ್ಯಾಪಿ=ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೂ, ಸಂಭವಾತ್=ಆಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ, ಅತಃ ಅವಿರೋಧತಃ=ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ, ಪದಾರ್ಥೇಽಪಿ=ಸತ್ಯ-ಜ್ಞಾನಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ, ಅತಾತ್ಪರ್ಯಂ=ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಲ್ಲವೆಂದು, ನ ಕಲ್ಪ್ಯಂ=ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಬರಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ, ಅನಂತ, ಆನಂದರೂಪ ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಜೀವ. ಜೀವರಾದ ನಮಗೆ ಆನಂದರೂಪದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಯಿತು.'

ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜೀವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಶ್ರುತಿಗೆ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಯುವ ಅರ್ಥ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೀವ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡದೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಜೀವ' ಎಂದು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವ ಬೇರೆ; ಬ್ರಹ್ಮ ಬೇರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಆನಂದರೂಪ. ಜೀವ ಅವನಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಆನಂದರೂಪನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

'ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ವಿರೋಧವಿದೆ- 'ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಜೀವ' ಎಂದಾಗ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಜೀವನೂ ಆನಂದರೂಪನೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ, ನಾವು ಆನಂದಸ್ವರೂಪರು ಎಂಬ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ವೇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.'

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ನಾವೂ ಆನಂದರೂಪರಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅಂತಹ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆವರಣವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದ ದುಃಖದ ಅನುಭವವೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆನಂದದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವನು ಆನಂದರೂಪನೇ ಅಲ್ಲ, ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯವು ಅನಂತ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಅತೋ ಜ್ಞಾನಫಲಾನ್ಯೇವ ಕರ್ಮಾಣಿ, ಜ್ಞಾನಮೇವ ಹಿ ।
ಮುಖ್ಯಪ್ರಸಾದದಂ ವಿಷ್ಣೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಶ್ಚ ತದ್ಭವೇತ್ ।
ಕರ್ತವ್ಯಾ ತೇನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಯೋಗತಃ ॥ 59 ॥

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಕರ್ಮಾಣಿ=ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳು, ಜ್ಞಾನಫಲಾನಿ=ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ, ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಜ್ಞಾನಮೇವ=ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನವೇ, ವಿಷ್ಣೋಃ=ಭಗವಂತನ, ಮುಖ್ಯಪ್ರಸಾದದಂ=ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಹಾ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುದೋ, ಹಾಗೂ, ತತ್=ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವು, ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಃ=ಶ್ರವಣ, ಮನನಗಳಿಂದಲೇ, ಭವೇತ್=ಬರುವುದೋ, ತೇನ ಚ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ, 'ಅತಃ' ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಯೋಗತಃ=ಸೂತ್ರದ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವೇದಗಳಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು, ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ=ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು, ಕರ್ತವ್ಯಾ= ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಮಾಯಾವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸುತ್ತಾ 'ಯೋಗಶ್ಚ ಸ್ಯಾತ್ ಮಹಾಫಲೇ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರ ಸೂತ್ರದ 'ಅತಃ'ಶಬ್ದದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಾಯಾವಾದದಂತೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಾದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ; ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅನುಚಿತ.

ಅಥವಾ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಮಗ್ರ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಅಂತಃಕರಣಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ವಿವಿಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಗ್ರ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ.

ಹೀಗೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣಶುದ್ಧಿ. ಶುದ್ಧವಾದ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ (ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ಧ್ಯಾನ). ಅದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಪರೋಕ್ಷ. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಸಾದ. ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವೂ ಇದೆ. ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ, ಜೀವಭಿನ್ನನಾದ ವಿಷ್ಣುವು ವಿಷಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

ಸೂತ್ರದ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಯೋಗತಃ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ತಿಳಿಸಿದೆ. 'ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು 'ಅತಃ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಚ್ಚ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತ ಏವಾಗಮಸ್ಯ ಹಿ ॥ 60 ॥

ಚ=ಮತ್ತು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವತ್=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಾನಗಳಂತೆ, ಆಗಮಸ್ಯ=ಶಬ್ದಕ್ಕೂ, ಸ್ವತಃ ಏವ=ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ=ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಯಾವ ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಅಂದಮೇಲೆ ವೇದವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು, ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು ಎನ್ನಲು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ಪ್ರಮಾ= ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ, ವಾಕ್ಯವು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಆಗಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕು. ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡರೂ (ಭಾಷೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ) ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ಸರಿಯಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಕಣ್ಣು ಸರಿಯಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಕಣ್ಣಿಗೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೇನನ್ನೋ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾದೀತೇ? ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಪರ್ಕ, ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧಗಳಿದ್ದಾಗ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ವಾಕ್ಯ ಕೇಳಿದಾಗ, ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದಿದ್ದಾಗ ಜ್ಞಾನ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

2. ವಾಕ್ಯವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ವಿಷಯಗಳು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಮಡಿಕೆ, ಕುಡಿಕೆ ಮೊದಲಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣದ ಗುರುತ್ವವೇ (ಭಾರ) ಮೊದಲಾದವು ಪರೋಕ್ಷಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿವೆ. ಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಮಾನವಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶಬ್ದದ (ವಾಕ್ಯದ) ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಣ್ಣೂ ಪ್ರಮಾಣ ವೆನಿಸಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕಿವಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿವೆ. ಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಮಾನವಿದೆ. ಕಣ್ಣಿನ ಅಗತ್ಯವೇನು? ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ರುಚಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕಣ್ಣೇ ಬೇಕು, ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ-ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದ ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪ, ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕ ಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಬ್ದವೇ (ವೇದ) ಬೇಕು, ಎನ್ನುವ ಸಮಾಧಾನ ಇಲ್ಲೂ ಸಮಾನ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಆಗಮವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದು.

3. ಹೊಗೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಹೊಗೆಯಲ್ಲ, ಹೊಗೆಯ ಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲೇ ಉತ್ತರವಿದೆ- ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕಗಳಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬರಲು ಏನು ತೊಂದರೆ?

ವಸ್ತುತಃ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧೂಮಜ್ಞಾನದಂತೆ ಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೇ ದುರ್ಬಲವಾದುದು.

4. ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ? ಬಟ್ಟೆಗೂ ನಮ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಿರುವಂತೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಶಬ್ದ ಎಲ್ಲೋ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತೆಲ್ಲೋ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಬಣ್ಣಗಳಿಗಿರುವಂತೆಯೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ- ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತಣ್ಣಗಿದೆಯೋ ಬಿಸಿಯಿದೆಯೋ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗುಲಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ, ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಹ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧೂಮ-ವಹ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಗವಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, 'ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುವುದಂತೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಏನಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅದೇ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದ ರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

5. ಆದರೂ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನ ಸರಿಯಾದರೂ ಸುಳ್ಳುಗಾರ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬರಬಹುದಾದರೂ ಬಂದ ಜ್ಞಾನ ಸರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣ ವಲ್ಲ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ತಪ್ಪು ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನ ತಪ್ಪು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರಿ. ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದವೂ. ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಶಬ್ದ ಸರಿ; ಮೋಸಗಾರ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ತಪ್ಪು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ವಿಧದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ.

ಇತರ ಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದರೂ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿವೆ. ವೇದ 'ಕಾರೀರಿಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ವೇದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವೇದ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಸುಳ್ಳಾದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬೇಕಾದರೆ ಇಂತಹ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಲಿ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರವೇದವೂ ಏಕೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕು? ಕಣ್ಣು ಕೆಲವೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದರೂ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಬರುವ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳು ತಪ್ಪೆನ್ನಲಾದೀತೇ?

ಅಲ್ಲದೆ, ಪುತ್ರೇಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದಾಗ ದಶರಥನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಿವೆ. ನಮಗಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ಸುಳ್ಳೋ? ನಾವು ಮಾಡಿದ ಯಾಗದಲ್ಲೇ ಏನಾದರೂ ನ್ಯೂನತೆ ಇದೆಯೋ? ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು? ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ

ಹೋಗಲಿ, ವೇದ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಸಮಾಧಾನ-

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ದೊಡ್ಡ ಆನೆ ಇದ್ದರೆ 'ಇದು ಆನೆ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಮಬ್ಬು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕಂಬವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಕಳ್ಳ' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಹೆದರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕಾರಣವಿಶೇಷದಿಂದ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಮೋಸಗಾರ ಹೇಳಿದಾಗ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ 'ಜ್ಞಾನ ಬಂದಿದೆ' ಎಂಬ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ 'ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದುದು' ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಇದೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ. ಸಂದರ್ಭ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಂದ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನ ಸರಿಯಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿ ರಚಿಸಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ.

ಅನವಸ್ಥಾನ್ಯಥಾ ಹಿ ಸ್ಯಾತ್, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ತಥಾನ್ಯತಃ ॥ 61 ॥

ಅನ್ಯಥಾ=ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಅನವಸ್ಥಾ=ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು, ಸ್ಯಾತ್=ಬಂದೀತು. ತಥಾ= ಮತ್ತು, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ=ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು, ಅನ್ಯತಃ=ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ಸ್ಯಾತ್=ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತಃ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಪರತಃ' ಎಂದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಎಂದು

ನಿರ್ಧರಿಸಲು ನಾವು ಇತರ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನ ಬಂದಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗಲೇ 'ಈ ಜ್ಞಾನ ಸರಿಯಾದುದು' ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನ 'ಅಂತಃಕರಣ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮ. ಅಂತಹ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ. ಅದೇ ತನ್ನ ಮುಂಭಾಗದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ 'ಅದು ಸರಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ತಾನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿ. ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ತನ್ನ ಮುಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ತಿಳಿಯಲು ಇತರ ಯಾವ ಸಹಕಾರದ ಅಗತ್ಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮಾತ್ರ ದೋಷದ ಸಹಕಾರ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಬೇಕು.

ಅದರಂತೆ, ಕಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ಪಿತ್ಥ' ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಬಿಳಿಯದನ್ನು ಹಳದಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಮಾಜನಕತ್ವ. ಆಗಂತುಕ ಶಕ್ತಿ ಭ್ರಮಜನಕತ್ವ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ. ಒಬ್ಬ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯ ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೇಳುವುದು.ಅಲ್ಲೂ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಸಂದೇಹ. ಹೀಗೆ ಸಂದೇಹದ ಸರಮಾಲೆಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವ ಉಪಾಯ- ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- 'ಇದು ನೀರು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಸುಳ್ಳಾದರೂ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದು ಬರುವ ತೃಪ್ತಿಯ ಅನುಭವ ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆ ತೃಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸರಿ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಇಲ್ಲ.

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಪ್ತಿಪ್ರಲಂಭಾದೇಃ ತೇನ ವೇದವಿರೋಧಿ ಯತ್ ।
ನ ಮಾನಮಪಿ, ವೇದಾನಾಮ್ ಅಂಗೀಕಾರ್ಯಾ ಹಿ ನಿತ್ಯತಾ ॥ 62 ॥

ಯತ್=ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಮಿತ್ತಾಧೀನವಾದುದರಿಂದ, ವೇದವಿರೋಧಿ= ವೇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಯತ್=ಯಾವ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೋ ಅದು, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಪ್ತಿಪ್ರಲಂಭಾದೇಃ=ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಮೋಸ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ನ ಮಾನಂ=ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ವೇದಾನಾಂ=ವೇದಗಳಿಗೆ, ನಿತ್ಯತಾಪಿ=ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ, ಅಂಗೀಕಾರ್ಯಾ=ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಪಡಬಾರದು. ಹಿ=ವೇದವು ನಿತ್ಯವೆಂಬುದು 'ವಾಚಾ ವಿರೂಪ, ನಿತ್ಯಯಾ' ಎಂಬ ವೈದಿಕವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ವಿಶೇಷ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಲು ಅಂತಹ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣಗಳಿರಬೇಕು. ವೇದಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಚನೆಗಳು. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆ, ಮೊಸಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ವೇದ ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಚನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ನುಸುಳಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದ ಮತ್ತು ಇತರ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಬಂದಾಗ ವೇದವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಪ್ಪು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವ

ನ ಹಿ ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್ ನಿತ್ಯವಾಕ್ಯಂ ವಿನಾ ಕ್ವಚಿತ್ ।
ಅವಿಪ್ರಲಂಭಃ ತಜ್ಜ್ಞಾನಂ ತತ್ಕೃತತ್ವಾದಯೋಽಪಿ ಚ ।
ಕಲ್ಪ್ಯಾ ಗೌರವದೋಷೇಣ ಪುಂವಾಕ್ಯಂ ಜ್ಞಾಪಕಂ ನ ತತ್ ॥ 63 ॥

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ನಿತ್ಯವಾಕ್ಯಂ ವಿನಾ=ಯಾರೂ ರಚಿಸದ ನಿತ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ಹೊರತಾಗಿ, ಕ್ವಚಿತ್=ಯಾವುದೇ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಃ=ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ನಿಶ್ಚಯವು, ನ ಸ್ಯಾತ್= ಆಗಲಾರದು.

ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕ್ವಚಿತ್= ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಅವಿಪ್ರಲಂಭಃ= ಮೋಸದ ಸ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲ, ತಜ್ಞಾನಂ= ನಾವಾರೂ ನೋಡದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ, ಚ= ಹಾಗೆಯೇ, ತತ್ಕೃತತ್ವಾದಯಃ= ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅವನೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ ಇದೇ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು, ಕಲ್ಪ್ಯಾಃ= ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್= ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, ಪುಂವಾಕ್ಯಂ= ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವು, ನ ಜ್ಞಾಪಕಂ= ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾರದು.

ವಿವರಣೆ

ಯಾರೂ ರಚಿಸದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೃಢವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ ಬರಲಾರದು. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ನಂಬಲಾಗದು. ಅವನೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು? ಎಂಬ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಬಂದೇ ತೀರುವುದು. ಇದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ- ಅವನು ನಮ್ಮಂತವನಲ್ಲ, ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನೂ ನೋಡುವ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಅವನಿಗಿದೆ, ಎಂದು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಇಷ್ಟಾದರೆ ಸಾಲದು. ತನಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ದುಃಖಿಗಳಾದ ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಿ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಬುದ್ಧಾವತಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದೂ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು ಅತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಮೋಸ ಮಾಡಿದಂತೆ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೋಸ ಮಾಡಿಲ್ಲ, ತಾನು ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಗ್ರಂಥ ಅವನದೇ ರಚನೆ ಎಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿನಾ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ. ವೇದಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಇಂತಹವನೆಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ.

ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಹ ವೇದದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೇದದಿಂದ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ ಕಸ್ಯಚಿದ್ಧರ್ಮಃ ವಸ್ತುತ್ವಾದಿತಿ ಚೋದಿತೇ ।
ನ ಬುದ್ಧೋ ಧರ್ಮದರ್ಶೀ ಸ್ಯಾತ್ ಪುಂಸ್ತ್ವಾದಿತ್ಯನುಮಾ ಹತಿಃ ॥ 64 ॥

'ಧರ್ಮಃ= ಪುಣ್ಯವು, ವಸ್ತುತ್ವಾತ್= ವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ, ಕಸ್ಯಚಿತ್= ಯಾರಾದರೊಬ್ಬನಿಗೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ= ಕಾಣುತ್ತದೆ' ಇತಿ= ಹೀಗೆ, ಉದಿತೇ= ಹೇಳಿದರೆ, ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು, 'ಬುದ್ಧಃ= ಬುದ್ಧನು, ಪುಂಸ್ತ್ವಾತ್= ಮನುಷ್ಯನಾದುದರಿಂದ, ನ ಧರ್ಮದರ್ಶೀ= ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಿದವನಲ್ಲ, ಇತಿ= ಹೀಗೆ, ಅನುಮಾಹತಿಃ= ಅನುಮಾನದಿಂದ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದು' ಎಂದು.

ವಿವರಣೆ

ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಹಾಗೆಂದು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು 'ಅನುಮಾನ' ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಬ್ಬರಲ್ಲ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಯಾರೂ ಕಾಣಲಾಗದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಗಳೂ ವಸ್ತುಗಳೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ನೋಡಿರಲೇಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದವನು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಅವನು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ನೀಡಿದ ಉತ್ತರ- ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗದು. ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. 'ನಮ್ಮಂತೆ ಬುದ್ಧನೂ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ. ನಾವಾರೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಬುದ್ಧನಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ?. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲ' ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕೇವಲ ಗೌರವದಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಅಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಜೈನರು ತಮ್ಮ ಪ್ರವಾದಿಯಾದ ಜಿನನೇ ಸರ್ವಜ್ಞ

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ಯಾರನ್ನು ನಂಬುವುದು? ಯಾರನ್ನು ಬಿಡುವುದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಮಾತಿನಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗದು.

ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದ ನಿರಾಸ

ಅಧರ್ಮವಾದಿನೋ ವಾಕ್ಯಂ ಅಪ್ರಯೋಜನಮೇವ ಹಿ ।
ಧರ್ಮಾಭಾವೋऽಪಿ ನೋ ತೇನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗತೋ ಭವೇತ್ ।
ಅತಃ ಸಂಶಯಸಂಪತ್ತೌ ವಾಕ್ಯಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವತ್ ಪ್ರಮಾ ॥ 65 ॥

ಅಧರ್ಮವಾದಿನಃ=ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ನಾಸ್ತಿಕನ, ವಾಕ್ಯಂ=ದರ್ಶನವು, ಅಪ್ರಯೋನಮೇವ=ವಿಷಯ-ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಂದ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ, ಹಿ=ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವನೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ತೇನ=ನಾಸ್ತಿಕನಿಂದ, ಧರ್ಮಾಭಾವೋಪಿ=ಧರ್ಮದ ಅಭಾವವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗತಃ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿ, ನೋ ಭವೇತ್=ಆಗದು. ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಂಶಯಸಂಪತ್ತೌ (ಸತ್ಯಾಂ)=ಧರ್ಮವು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬಂದಾಗ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವತ್=ಸಂಶಯದ ನಿವಾರಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವಂತೆ, ವಾಕ್ಯಂ=ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವು, ಪ್ರಮಾ=ಪ್ರಮಾಸಾಧನ ವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವವರು ಅವುಗಳ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೇ ಒಪ್ಪದ ನಾಸ್ತಿಕರು ವೇದ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ-

ದರ್ಶನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಂತಹ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃಷಿ, ದ್ರವ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ

ಉಪಾಯವನ್ನಂತೂ ದರ್ಶನ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ದರ್ಶನವನ್ನು ಓದುವುದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯದ ಲಾಭವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಅಲಭ್ಯವಾದ ಪ್ರಯೋಜನದ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಲೌಕಿಕ ವಿಷಯವನ್ನೇ ದರ್ಶನ ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೊಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು- ನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನವು ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪ, ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅಭಾವವೇ ಆ ದರ್ಶನದ ವಿಷಯ (Subject). ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಲಾಭ ಸುಖ. ಧರ್ಮದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಅನೇಕರು ವ್ರತ- ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಷಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದು ಸುಖದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕಗಳ ಭ್ರಾಂತಿ ಕಳೆದರೆ ಅವರು ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ವಿಷಯಭೋಗ ಮಾಡಹುದು. ಇದೇ ನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನ ದಿಂದಾಗುವ ಲಾಭ, ಎಂದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಎತ್ತಿದ ಆಕ್ಷೇಪ- ಧರ್ಮ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟವೋ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. 'ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ರುಚಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ನಾಲಿಗೆಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಭಾರವು ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿದ್ದರೂ ಊಹೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವಾಗ 'ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನವು ಅಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಪರಂಪರೆ ಧರ್ಮ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಈ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನದ ಸಮರ್ಥನೆ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ, ಧರ್ಮ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಶಯದ ನಿವಾರಣೆ ಹೇಗೆ? ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಭವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ 'ಇದು ಕಳ್ಳನೋ ಕಂಭವೋ?' ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬಂದಾಗ ದೀಪ ಹಿಡಿದು ನೋಡಿ

ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ಬಂದಾಗ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದು? ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಸಂಶಯ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಯಾರೂ ರಚಿಸದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು.

ಇನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗುವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲ, ಪಾಪದ ಭಯದಿಂದ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪರಹಿಂಸೆಗೆ ಹೆದರಿ ತಟಸ್ಥರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನದ ಪ್ರಸಾರದಿಂದ ಈ ಭಯವೂ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹಿಂಸೆ ತಾಂಡವವಾಡಬೇಕಾದೀತು.

ಆದ್ದರಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದ

ಶಕ್ತಿಶ್ಚೈವಾನ್ವಿತೇ ಸ್ವಾರ್ಥೇ ಶಬ್ದಾನಾಮನುಭೂಯತೇ ।
ಅತೋಽನ್ವಿತಾಭಿಧಾಯಿತ್ವಂ ಗೌರವಂ ಕಲ್ಪನೇಽನ್ಯಥಾ ॥ 66 ॥

ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಪದಗಳಿಗೆ, ಅನ್ವಿತೇ=ಅನ್ವಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಸ್ವಾರ್ಥೇ=ತಮ್ಮ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ, ಶಕ್ತಿಃ=ಶಕ್ತಿಯು, ಅನುಭೂಯತೇ=ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ, ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾಯಿತ್ವಂ=ಅನ್ವಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಾಚಕತ್ವವು ಇದೆ. ಅನ್ಯಥಾ=ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಗೌರವಂ=ಗೌರವದೋಷವು ಇದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಹಿಂದೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ, ವೇದಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ ವಾಕ್ಯಗಳಾದರೂ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸ ಬೇಕಾದರೆ ಬರಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ-

ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಪದಗಳ ಸಮೂಹ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಬಿಡಿ

ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥಗಳು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ನೀರೂ ಇದೆ, ಪಾತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. 'ಒಂದು ಲೋಟ ನೀರು ತಾ' ಎಂದಾಗ ಈ ವಾಕ್ಯ ನೀರು ಪಾತ್ರೆಗಳಷ್ಟನ್ನೇ ತಿಳಿಸದೆ, ನೀರು ಪಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ, ಅಂತಹ ಪಾತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿಸದೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇರುವ, ನಾವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಿರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು (ಅನ್ವಯ) ತಿಳಿಸುವ ಪದ ಯಾವುದು? ನೀರು ಎಂಬ ಪದ ಒಂದು ದ್ರವಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ, 'ತಾ' ಎಂಬ ಪದ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪದ ಯಾವುದು? ಆ ಸಂಬಂಧ ಪದದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ, ಶಬ್ದದ ಹೊರತಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಪರಿಹರಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆ.

ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿರುವ 'ವೈಯಾಕರಣರು' ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ, ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ 'ಸ್ಫೋಟ' ಎಂಬ ಅಖಂಡ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಗಳೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದು ಸ್ಫೋಟತತ್ತ್ವದಿಂದ. ಅಂತಹ ಸ್ಫೋಟದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ಶಬ್ದ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಬೆಳಕು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಂತೆ ಶಬ್ದವು ಕೇವಲ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಸ್ಫೋಟವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಫೋಟತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅರ್ಥಗಳ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವೈಯಾಕರಣರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ, ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಾರದ ಇಂತಹ ಶಬ್ದತತ್ತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆ ಶಬ್ದತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಬಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಲಾರವು? ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸ್ಫೋಟದ ಕಲ್ಪನೆ ಕೇವಲ 'ಗೌರವ'ವಷ್ಟೇ.

ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರು (ನೈಯಾಯಿಕರು), ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ, ಸನ್ನಿಧಿ ಇವುಗಳ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನು

ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕೇಳುವುದೇ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ. ಅವೆರಡು ಪದಗಳ ಶ್ರವಣ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಲ ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೇ ಆಗಬೇಕು. 'ನೀರು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಒಂದು ತಾಸಿನ ತರುವಾಯ 'ತಾ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ನೀರಿಗೂ, ತರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡು ಪದಗಳ ಶ್ರವಣ ಕೂಡಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಪದಗಳು ತಿಳಿಸಿದ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರಬೇಕು. 'ಆಕಾಶವನ್ನು ತಾ' ಎಂದಾಗ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ತರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ನಿಬಂಧನೆಗಳಿದ್ದರೆ ಪದವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ನೈಯಾಯಿಕರ ವಾದ. ಆದರೆ, ಹೀಗಾದಾಗ ಆ ಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಶಬ್ದ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಶಾಬ್ದಬೋಧ. ತಾರ್ಕಿಕರ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ, ಸಂಬಂಧವು ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಶಾಬ್ದಬೋಧ ಎನಿಸಲಾರದು.

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಭಾಟ್ಟರು ಅಭಿಹಿತಾನ್ವಯವಾದಿಗಳು. ಪದಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಅರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಾವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೂರದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯ ಬಣ್ಣ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಗೊರಸಿನ ಶಬ್ದ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಪ್ರಾಣಿ ಓಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಓಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕುದುರೆಯ ಕೂಗನ್ನು ಕೇಳಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ ಕುದುರೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣ, ಓಡುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಕುದುರೆ ಈ ಮೂರನ್ನು ತಿಳಿದು 'ಬಿಳಿ ಕುದುರೆ ಓಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಅಖಂಡವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಅರ್ಥಗಳೇ ತಮ್ಮ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದ. ಆದರೆ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೊಗೆಯಲ್ಲ; ಹೊಗೆಯ ಜ್ಞಾನ. ಜೊತೆಗೆ ಅವೆರಡಕ್ಕಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿಶೇಷ. ಅದರಿಂದ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಅನುಮಿತಿ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೋಧಕತ್ವ ಎಲ್ಲೂ ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲೂ ಅದೊಂದು ವಿಧದ ಅನುಮಾನವೇ ಹೊರತು ಅರ್ಥದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುದಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಗೌರವ ಎಂಬ ದೋಷವಿದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡ ಪ್ರಾಭಾಕರರು. ಅವರು 'ನೀರು ತಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ನೀರು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ತರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸಹಿತವಾದ ನೀರೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ತನ್ನ 'ಶಕ್ತಿ'ಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶೇಷಾನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ನೀರು' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಶಬ್ದವೇ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ 'ತಾ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕಶಬ್ದದ ಅಗತ್ಯವೇನು? ಅದು ವ್ಯರ್ಥ. ಅಲ್ಲದೆ 'ನೀರು ತಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ನೀರು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ನೀರು ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ನೀರು ಕುಡಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ನೀರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ನೀರು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರಾದಂತೆ 'ನೀರು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ನೀರು' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಕೇವಲ ಒಂದು ದ್ರವವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರೇ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನಷ್ಟೇ ನಾವು ಕೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ತಾ' 'ಕುಡಿ' ಮುಂತಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಜೊತೆಗೇ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದೂ ಒಂದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಕೆಲವೆಡೆ (ನೀರು ಸ್ವಚ್ಛವಿದೆ) ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ, ಇತರ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ದ್ರವವಸ್ತು, ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಮಗ' ಎಂದಾಗ 'ಯಾರ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವಂತೆ 'ನೀರು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ 'ಏನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವೋ ಅದರಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಅನ್ವಿತಾಭಿಧಾನವಾದ ಎನ್ನಲಾಗುವುದು. ಈ ವಾದದಂತೆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆ ಪದಗಳೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು (ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು) ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲ. 'ನೀರು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

'ಕುಡಿ' ಎಂದಾಗ ಆ ಇತರ ಕ್ರಿಯೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಪದ ಸಾಕು ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಯೋಗ್ಯೇತರಾನ್ವಿತ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವೈತದರ್ಶನದ ವಾದ.

ನ ಚಾಶಕ್ಯಾಭಿಧಾಯಿತ್ವಂ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಶ್ಚ ದ್ವಿಧಾನ್ಯಥಾ ॥ 67 ॥

ಶಬ್ದಾನಾಂ= ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ, ಅಶಕ್ಯಾಭಿಧಾಯಿತ್ವಂ= ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸ್ವಭಾವವು, ನ ಚ= ಇಲ್ಲ.

ಅನ್ಯಥಾ= ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ದ್ವಿಧಾ= ಎರಡು ವಿಧವಾದ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಃ= ವಿರಮ್ಯ ವ್ಯಾಪಾರವು (ಪ್ರಸಜ್ಯೇತ= ಆದೀತು).

ವಿವರಣೆ

ಪದಗಳು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಅನ್ವಯವು ಪದಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ; ಅನ್ವಯವನ್ನು ಪದಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಅನ್ವಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಬೆಂಕಿ ಸುಡುವುದಾದರೆ ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯವು (ಸಂಬಂಧವು) ಪದಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿದರೆ ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ.

ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೂ ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಎರಡು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದರೂ ಪದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುವಂತೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಬರಬೇಕು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮೊದಲು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಮರಣೆ, ಆಮೇಲೆ ಸಂಬಂಧದ (ಅನ್ವಯದ) ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪದಗಳು ಜಡವಾಗಿವೆ. ಜಡವಸ್ತು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ದೀಪ. ಅದು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಬಿಸಿಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮೊದಲು, ಯಾವುದು ಆಮೇಲೆ ಎಂಬ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಸ್ತು-ಅನ್ವಯ ಎರಡನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ಪದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಎರಡರ

ಜ್ಞಾನವೂ ಬರಬೇಕು. ಒಂದರ ನಂತರ ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನ ಬರಲಾರದು. ಜಡವಾದ ಶಬ್ದ ನಮ್ಮ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೊದಲು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಿತಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಪದಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ. ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಪದಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥದ ಅನ್ವಯ ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಪದಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ.

'ಅತಃ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ಏತತ್ ಸರ್ವಂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರೇ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕೇ ಹಿ ವಿಸ್ತರಾತ್ ।
ಉಕ್ತಂ, ವಿದ್ಯಾ ಪೃಥಕ್ತ್ವಾತ್ತು ಸಂಕ್ಷೇಪೇಣಾತ್ರ ಸೂಚಿತಮ್ ॥ 68 ॥

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಏತತ್ ಸರ್ವಂ=ಕಾರ್ಯತಾವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಲ್ಲವೂ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರೇ=ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕೇ=ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಾತ್=ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ, ಉಕ್ತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿದ್ಯಾಪೃಥಕ್ತ್ವಾತ್= ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮೇಯಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ವಿದ್ಯಾಭೇದದಿಂದಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಂಗವಿದ್ಯೆ, ಪ್ರಧಾನವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ, ಅತ್ರ ತು=ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಸಂಕ್ಷೇಪೇಣ='ಅತಃ' ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ, ಸೂಚಿತಂ=ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅತಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ, ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯದಲ್ಲೂ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದ', ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಪ್ರಕೃತವಾದುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಸೂತ್ರದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ? ಇವುಗಳು ವೇದವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಾದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿರುವುದು ಏಕೆ? ಅವುಗಳನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಕರಗಳು ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು
ಅಂಗಾನಿ ವೇದಾಃ ಚತ್ವಾರಃ ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯವಿಸ್ತರಃ ।
ಪುರಾಣಂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಂ ಚ ವಿದ್ಯಾ ಹ್ಯೇತಾಃ ಚತುರ್ದಶ ॥

ಶಿಕ್ಷಾ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂಧಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ನಿರುಕ್ತ, ಜ್ಯೌತಿಷ, ಕಲ್ಪಸೂತ್ರಗಳು ಈ ಆರು ವೇದಾಂಗಗಳು, ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು), ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ, ಪುರಾಣಗಳು, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಇವು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಆಕರಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹದಿನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು 'ಅಂಗಿಗಳು' (ನಿರ್ಣೇಯಗಳು). ಉಳಿದವು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ 'ಅಂಗ'ಗಳು. ಅಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತವೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವು' ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ವಿಷಯ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಮರ್ಥನೆ, ಕಾರ್ಯತಾವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂತಾದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ವೇದವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷದವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಸಂಗತ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ, ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು 'ಅತಃ' ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಮಾಣನ್ಯಾಯಸಚ್ಚಿಕ್ಷಾ ಕ್ರಿಯತೇ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರತಃ ।
ಮಾನನ್ಯಾಯೈಸ್ತು ತತ್ಸಿದ್ಧೈಃ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮೇಯಶೋಧನಮ್ ॥ 69 ॥

ಪ್ರಮಾಣ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮಗಳು, ನ್ಯಾಯ=ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇವುಗಳ, ಸಚ್ಚಿಕ್ಷಾ=ವಿಮರ್ಶೆಯು, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರತಃ=ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ, ಕ್ರಿಯತೇ=ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಾ ತು=ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೋ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ತತ್ಸಿದ್ಧೈಃ=ಆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ, ಮಾನನ್ಯಾಯೈಸ್ತು=ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ, ಮೇಯಶೋಧನಂ=ಪ್ರಮೇಯದ ನೈಜರೂಪದ ವಿಮರ್ಶೆಯು (ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರತಃ=ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ, ಕ್ರಿಯತೇ= ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.)

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಪರಾಪರ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಹೊರಟಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡರ ವಿಷಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳ ವಿವರಣೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯ ಅಗತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಮಾನ-ನ್ಯಾಯೈಸ್ತು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಆಪಾತತಃ ಸರಿಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು, ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನ. ಅದೂ ಮಾನ ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೇ ಸಿಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನ್ಯಾಯ ಪದಕ್ಕೆ ಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಅನೇಖ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

1. ಮಾನ ಎಂದರೆ ದೂಷಣಾನುಮಾನ. ಅನುಮಾನ ಎರಡು ವಿಧ- ಸಾಧನಾನುಮಾನ, ದೂಷಣಾನುಮಾನ ಎಂದು. ಮೊದಲನೆಯದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ಹೊಗೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಹೊಗೆಯೂ ಕಾಣಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದಲೇ ಹೊಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಇದು ದೂಷಣಾನುಮಾನ. ಇದರಿಂದ 'ಹೊಗೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಅದರಿಂದಾಗಿ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಹೊಗೆ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ ಬೆಂಕಿ ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

2. ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಅನುಮಾನವೆಂದರೆ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನ. ಅದನ್ನು 'ಮಾನ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು 'ನ್ಯಾಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

3. ಅಥವಾ, ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ 'ಅನುಮಾನ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಮಾನ ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಗ್ರಹವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರ ಇದೇ ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

4. ಅಥವಾ 'ಪ್ರಮಾಣಾನಾಂ ನ್ಯಾಯಃ' ಎಂದೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ವಿಭಾಗಗಳು ಎಂದರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಮೇಯಶಾಸ್ತ್ರ (ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವ 'ಮಾನ-ನ್ಯಾಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.)

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕಂ ಚ ಭಗವಾನ್ ಸ ಏವ ಕೃತವಾನ್ ಪ್ರಭುಃ ।
ಪಂಚಾಶತ್‌ಕೋಟಿವಿಸ್ತಾರಾತ್ ನಾರಾಯಣತನೌ ಕೃತಾತ್ ॥ 70 ॥

ಉದ್ಧೃತ್ಯ ಪಂಚಸಾಹಸ್ರಂ ಕೃತವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣಃ ।
ಅತಸ್ತದರ್ಥಂ ಸಂಕ್ಷೇಪಾತ್ ಅತ ಇತ್ಯಭ್ಯಸೂಚಯತ್ ॥ 71 ॥

ಸಃ=ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ, ಪ್ರಭುಃ=ಸ್ವಾಮಿಯಾದ, ಭಗವಾನೇವ= ಪೂಜ್ಯರಾದ ವ್ಯಾಸರೇ, ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕಂ ಚ=ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ, ಕೃತವಾನ್= ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾರಾಯಣಕೃತಾತ್=ನಾರಾಯಣಾವತಾರಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ರಚಿಸಿರುವ, ಪಂಚಾಶತ್ ಕೋಟಿವಿಸ್ತಾರಾತ್=50 ಕೋಟಿ ಶ್ಲೋಕಗಳಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕಗ್ರಂಥದಿಂದ, ಉದ್ಧೃತ್ಯ=ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ, ಪಂಚಸಾಹಸ್ರಂ= ಐದು ಸಾವಿರ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವನ್ನು, ಬಾದರಾಯಣಃ=ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು, ಕೃತವಾನ್= ಮಾಡಿದರು. ಅತಃ=ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ತಾವೇ ರಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ತದರ್ಥಂ= ಆ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ, ಸಂಕ್ಷೇಪಾತ್= ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ, ಅತ ಇತಿ= ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅತಃ' ಎಂದು, ಅಭ್ಯಸೂಚಯತ್= ಸೂಚಿಸಿದರು.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕಃ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಂ ವಿಷ್ಣುನಾ ಯತ್ ಸಮೀರಿತವ್ ।

ಎಂದು ನಾರದೀಯಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣದೇವರೇ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ವೇದದಿಂದ ವ್ಯಾಸರು ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪಗೊಳಿಸಿರುವಂತೆ ಈ ಮೂಲ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಸರು ಐದು ಸಾವಿರ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ತಾವೇ ಮಾಡಿರುವ

ವೇದಾಂಗವಾದ ಈ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ, ಪ್ರಕೃತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯಾಸರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಯತೋಽನುಭವತಃ ಸರ್ವಂ ಸಿದ್ಧಮೇತದತೋಽಪಿ ಚ ।
ದೇವೈಶ್ಚ ದುರ್ಗಮಾರ್ಥೇಷು ವ್ಯಾಪೃತೋ ನಾತಿವಿಸ್ತೃತಿಮ್ ।
ಚಕಾರೈತಾ ಹ್ಯವಜ್ಞೇಯಾಃ ಯುಕ್ತಯಃ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಾಃ ॥ 72 ॥

ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಏತತ್ಸರ್ವಂ='ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ' ಮುಂತಾದ ಅತಃಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಅನುಭವತಃ=ಅನುಭವದಿಂದಲೇ, ಸಿದ್ಧಂ= ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ, ಅತೋಽಪಿ ಚ=ಆದ್ದರಿಂದಲೂ (ಸಂಕ್ಷೇಪಾತ್ ಅಭ್ಯಸೂಚಯತ್= ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿರುವರು.)

ದೇವೈಶ್ಚ=ದೇವತೆಗಳಿಂದ (ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾಗಿ), ದುರ್ಗಮಾರ್ಥೇಷು=ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಪೃತಃ=ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದ ವ್ಯಾಸರು, ನಾತಿವಿಸ್ತೃತಿಂ=ಅತಿವಿಸ್ತಾರವಿಲ್ಲದ ಈ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು, ಚಕಾರ= ಮಾಡಿದರು. (ಅತಃ ತದರ್ಥಂ ಸಂಕ್ಷೇಪಾತ್ ಅತ ಇತಿ ಅಭ್ಯಸೂಚಯತ್.)

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಏತಾಃ=ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ, ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಾಃ= ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದ, ಯುಕ್ತಯಃ=ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು, ಅವಜ್ಞೇಯಾಃ=ದುರ್ಬಲಗಳಾದುದರಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯಗಳೋ (ತಸ್ಮಾತ್ ನಾತಿವಿಸ್ತೃತಿಂ ಚಕಾರ ।)

ವಿವರಣೆ

'ಅತಃ' ಎಂದರೆ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ 'ಅದು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ-

ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದನ್ನು 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕು. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ, ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಸದಾ ಆಸ್ತಿಕರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನೇ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವ್ಯಾಸರು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಥವಾ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಸುಲಭವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸುಲಭವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ವೈದಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮತ್ತೆ ತಾನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕೂ ಈಗ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕೂ ಇಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸ- ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ, ಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರಮೇಯಶಾಸ್ತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನಿಸಲಾರವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ನೀಡದೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಸಮಾಧಾನ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ವೈದಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಈಗ ಹೇಳಿದ ಸಮಾಧಾನ.

'ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅತಃಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸದಿರಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ, 'ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇಳಲಾಗುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಜೊಳ್ಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಬಿಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಷದವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸದೆ ವ್ಯಾಸರು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ 'ಅತಃ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿವೆ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಮಾಧಾನ- 1. ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿವೆ. 2. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿವೆ.

ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಏಕೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ? ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಎರಡು ಸಮಾಧಾನ-

1. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ

ಆಕರಗಳು. ಅವೆರಡರ ವಿಷಯಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣದ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಮೇಯಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿಲ್ಲ.

2. ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಸರು ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ದುರ್ಗಮವಾದ ವೇದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಕ್ಷಾಕ್ಷಮಃ ಪಕ್ಷಂ ಕಮೇವಾತ್ರಾಭಿವೀಕ್ಷತೇ ।
ತಸ್ಮಾದಕ್ಷಮಪಕ್ಷತ್ವಾತ್ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರೇಽಭ್ಯುಪೇಕ್ಷಿತಃ ॥ 73 ॥

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಈಕ್ಷಾ-ಅಕ್ಷಮಃ= ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಬಂದ ಸ್ಫುಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವಿವೇಚಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದವನು, ಅತ್ರ= ಈ ವೇದಾರ್ಥವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಕಮೇವ ಪಕ್ಷಂ= ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಾನೇ, ಅಭಿವೀಕ್ಷತೇ= ತನಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಮರ್ಥನಾದಾನು? ತಸ್ಮಾತ್= ಹೀಗಾಗಿ, ಅಕ್ಷಮಪಕ್ಷತ್ವಾತ್= ಈ ವೈದಿಕವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಮಾಯಾವಾದವು, ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರೇ= ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಉಪೇಕ್ಷಿತಃ= ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬೌದ್ಧರ ವಾದ ಅವೈದಿಕ. ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ವಾದವು ವೈದಿಕವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಏನು ಕಾರಣ? ಅದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರ-

ಇಂತಹ ವಾದಗಳು ಅತೀವ ದುರ್ಬಲ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ 'ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯ' 'ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದಗಳನ್ನು ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಇನ್ನೂ ದುರ್ಗಮವಾದ ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾರು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹವರ ಉಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಲೇಸು.

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ಸ್ವಯಂ ಭಗವತಾ ವಿಷ್ಣುಃ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯೇತತ್ ಪುರೋದಿತಮ್ ।
'ಸ ವಿಷ್ಣುರಾಹ ಹೀ'ತ್ಯಂತೇ ದೇವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ತೇನ ಹಿ ॥ 74 ॥

ಆದ್ಯಂತಂ ದೇವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಸ್ವಯಂ ಭಗವತಾ ಕೃತಮ್ ।
ಮಧ್ಯಂ ತದಾಜ್ಞಯಾ ಶೇಷಪೈಲಾಭ್ಯಾಂ ಕೃತಮಂಜಸಾ ।
ಅತಸ್ತತ್ರೈವ ವಿಷ್ಣುತ್ವಸಿದ್ಧೇರ್ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಸೂಚಯತ್ ॥ 75 ॥

ತೇನ ಭಗವತಾ=ಆ ವೇದವ್ಯಾಸರಿಂದಲೇ, ಸ್ವಯಂ=ಸ್ವತಃ, 'ವಿಷ್ಣುಃ=ವಿಷ್ಣುವೇ, ಬ್ರಹ್ಮ=ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನು', ಇತ್ಯೇತತ್=ಈ ವಿಷಯವು, ಪುರಾ=ಹಿಂದೆ, ದೇವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ=ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ, ಅಂತೇ=ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, 'ಸ ವಿಷ್ಣುರಾಹ ಹಿ'= 'ಸ ವಿಷ್ಣುರಾಹ ಹಿ', 'ತಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ' ಇತಿ=ಎಂಬ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಿತಂ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ದೇವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ=ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದ, ಆದ್ಯಂತಂ=ಆರಂಭದ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳು, ಸ್ವಯಂ=ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ಭಗವತಾ=ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸರಿಂದಲೇ, ಕೃತಮ್=ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತದಾಜ್ಞಯಾ=ಅವರ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದ, ಮಧ್ಯಂ= ಮಧ್ಯದ ಸೂತ್ರಗಳು, ಶೇಷಪೈಲಾಭ್ಯಾಂ=ಶೇಷ ಮತ್ತು ಪೈಲ ಮುನಿಗಳಿಂದ, ಅಂಜಸಾ=ವ್ಯಾಸರ ಆಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ, ಕೃತಂ=ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹಿ= ಈ ವಿಷಯವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ತತ್ರೈವ=ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೇ, ವಿಷ್ಣುತ್ವಸಿದ್ಧೇಃ= ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ, (ಸೂತ್ರಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ), ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ=ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದಿಷ್ಟೇ, ಅಸೂಚಯತ್=ಸೂಚಿಸಿದರು.

ವಿವರಣೆ

ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ, ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಮೂರು ಸೂತ್ರಬದ್ಧವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ 12 ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿದೆ. ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾ 4 ಅಧ್ಯಾಯಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ನಾಲ್ಕು

ಅಧ್ಯಾಯಗಳು. ಒಟ್ಟು 20 ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ) ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಜೈಮಿನಿಗಳು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಶಿಷ್ಯರಾದ ಶೇಷ-ಪೈಲರು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾದ 'ಅಥಾತೋ ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರವನ್ನು 'ಸ ವಿಷ್ಣುರಾಹ ಹಿ' 'ತಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ' ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸರೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು (ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ) ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಸರೇ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು? ಜೀವಾತ್ಮ, ಚತುರ್ಮುಖ ಮುಂತಾದವರೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸೂತ್ರದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಯಾರ ಹೆಸರಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಾಗಿದೆ? ಈ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ರಚನೆಯಾದ ದೈವೀಮೀಮಾಂಸಾದ ಕೊನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ನಂತರ ವ್ಯಾಸರಚಿತವಾದ ಈ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ.

ದೋಷಾರಛಿದ್ರಶಬ್ದಾನಾಂ ಪರ್ಯಾಯತ್ವಂ ಯತಸ್ತತಃ ।
ಗುಣಾ ನಾರಾ ಇತಿ ಜ್ಞೇಯಾಃ ತದ್ವಾನ್ನಾರಾಯಣಃ ಸ್ಮೃತಃ ॥ 76 ॥

ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ದೋಷ-ಅರ-ಛಿದ್ರಶಬ್ದಾನಾಂ=ದೋಷ-ಅರ-ಛಿದ್ರ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು, ಪರ್ಯಾಯತ್ವಂ=ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳೋ, ತತಃ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ನಾರಾಃ ಇತಿ='ನಾರಾಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದವುಗಳು, ಗುಣಾಃ=ಗುಣಗಳೇ, ಜ್ಞೇಯಾಃ=ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತದ್ವಾನ್=ಆ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೇ, ನಾರಾಯಣಃ=ನಾರಾಯಣನು. ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಮೃತಃ=ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಅರ್ಥ ಎನ್ನಲು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾರಾಯಣ, ವಿಷ್ಣು, ಬ್ರಹ್ಮ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು.

'ನಾರಾಯಣ' ಶಬ್ದವನ್ನು 'ನಾರ+ಅಯನ' ಎಂದು ಬಿಡಿಸಬಹುದು. 'ನಾರ' ಎಂಬಲ್ಲೂ 'ನ+ಅರ' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. 'ಅರ' ಎಂದರೆ ದೋಷಗಳು. 'ನ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. ದೋಷಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಗುಣ. ಹೀಗೆ 'ನಾರ' ಎಂದರೆ ಗುಣಗಳು. ಅಯನ ಎಂದರೆ ಆಶ್ರಯ. 'ನಾರಾಣಾಂ ಅಯನಂ= ನಾರಾಯಣಃ' ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋऽಪಿ ಹಿ ಗುಣಪೂರ್ತಿಮೇವ ವದತ್ಯಯಮ್ ।
ಅತೋ ನಾರಾಯಣಸ್ಯೈವ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ರ ವಿಧೀಯತೇ ॥ 77 ॥

ಅಯಂ= ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋಪಿ= ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಕೂಡ, ಗುಣಪೂರ್ತಿಮೇವ= ಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣತೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ, ವದತಿ= ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿ= ಇದು ವೇದಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಅತಃ= ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅತ್ರ= ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, ನಾರಾಯಣಸ್ಯೈವ= ನಾರಾಯಣನದೇ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ= ವಿಚಾರವು, ವಿಧೀಯತೇ= ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಅಥ ಕಸ್ಮಾದುಚ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ । ಬೃಹಂತೋ ಹ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಗುಣಾಃ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಸಕಲಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅನ್ವರ್ಥಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ 'ನಾರಾಯಣನ ವಿಚಾರ ನಡೆಸಬೇಕು' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಸಿದ್ಧತ್ವಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೌ ಸ್ಪಷ್ಟತಯಾ ಶ್ರುತೌ ।
'ಅಂಭಸ್ಯ ಪಾರ' ಇತ್ಯುಕ್ತೋ ನಾರಾಯಣಪದೋದಿತಃ ।
'ಆಪೋ ನಾರಾಃ' ಇತಿ ಹ್ಯಾಹ .... ॥ 78 ॥

ಶ್ರುತೌ='ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಂ ಕವೀನಾಂ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತಯಾ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ= ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು, ವಿಷ್ಣೌ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧತ್ವಾತ್=ಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ, (ಸೌತ್ರೋ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಃ ವಿಷ್ಣುಪರಃ ಇತಿ ಜ್ಞಾಯತೇ= ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.)

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎನ್ನಲು ವೇದದ ಆಧಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತು-

ಅಂಭಸ್ಯ ಪಾರೇ ಭುವನಸ್ಯ ಮಧ್ಯೇ ।
ನಾಕಸ್ಯ ಪೃಷ್ಠೇ ಮಹತೋ ಮಹೀಯಾನ್ ॥

ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ನೀರಿನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ದೇವತೆಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಈ ಮಂತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಅಂತಹ ದೇವತೆ ನಾರಾಯಣನೇ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾರ= ನೀರು. ಅಯನ= ಆಶ್ರಯ. 'ನೀರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದವನು' ಎಂದೇ ನಾರಾಯಣ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಗುಣತಃ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಮಹಾ ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್, 1.3.6) ಎಂದು 'ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಕವೀನಾಂ' ಎಂದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ ನಾರಾಯಣನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

...........................ಸ ಏವಾಪ್ಸ್ವಂತರೀರಿತಃ ।
ಕಾಮತೋ ವಿಧಿರುದ್ರಾದಿಪದದಾತ್ರ್ಯಾ ಸ್ವಯಂ ಶ್ರಿಯಾ ।
ಯೋನಿತ್ವೇನಾತ್ಮನೋ .... ।

ವಿಧಿರುದ್ರಾದಿಪದದಾತ್ರ್ಯಾ=ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ಪದವಿಯನ್ನು, ಕಾಮತಃ=ತನ್ನಿಷ್ಟದಂತೆ, ದಾತ್ರ್ಯಾ=ಕೊಡುವ, ಸ್ವಯಂ ಶ್ರಿಯಾ=ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯಿಂದಲೇ, ಆತ್ಮನಃ=ತನ್ನ, ಯೋನಿತ್ವೇನ=ಕಾರಣನಾಗಿ, ಸ ಏವ=ಆ ನಾರಾಯಣನೇ, ಅಪ್ಸು=ನೀರಿನ, ಅಂತಃ=ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ಈರಿತಃ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ನಾರಾಯಣನೇ ಜಲಶಾಯಿ ಎನ್ನಲು ಇನ್ನೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ- ಅಂಭೃಣೀ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ-

ಯಂ ಕಾಮಯೇ ತಂ ತಮುಗ್ರಂ ಕೃಣೋಮಿ ।
ತಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಣಂ ತಂ ಸುಮೇಧಾಮ್ ॥

'ನಾನು ಬಯಸಿದವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ-ರುದ್ರರ ಪದವಿಗೆ ತರಬಲ್ಲೆ' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯೂ,

'ಮಮ ಯೋನಿರಪ್ಸು ಅಂತಃ ಸಮುದ್ರೇ'

ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. 'ನನಗೂ ಕಾರಣನಾದವನು ನೀರಿನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು. ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಕಾರಣನಾದವನು ನಾರಾಯಣ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವನೇ 'ಜಲಶಾಯಿ' ಎಂದಂತಾಯಿತು.

.... ವಿಷ್ಣೋಸ್ತಿಷ್ಠಂತೀತ್ಯುದಿತಸ್ಯ ಚ । ॥ 79 ॥

'ಯಸ್ಮಿನ್ ದೇವಾ ಅಧೀ'ತ್ಯುಕ್ತಾ ಸಮುದ್ರಂ ಸ್ಥಾನಮೇವ ಚ ।
ನಾಮ ಚಾಕ್ಷರಮಿತ್ಯೇವ ಋಚ ಇತ್ಯುದಿತಂ ತು ಯತ್ ।
ಯತಃ ಪ್ರಸೂತೇತ್ಯುಕ್ತ್ವಾ ಚ ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಚಾಬ್ರವೀತ್ ॥ 80 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತೇ
ಶ್ರೀಮದ್ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯೇ
ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣಂ ಸಮಾಪ್ತಮ್ ॥

'ವಿಷ್ಣೋಃ ತಿಷ್ಠಂತಿ'=ಐತರೇಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ವಿಷ್ಣೋಃ ತಿಷ್ಠಂತಿ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನು', ಇತಿ ಉದಿತಸ್ಯ=ಹೀಗೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿರುವ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ, 'ಯಸ್ಮಿನ್ ದೇವಾ ಅಧಿ' ಇತ್ಯುಕ್ತ್ವಾ=ಮಹಾ ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತು 'ಯಸ್ಮಿನ್ ದೇವಾ ಅಧಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಚ=ಮತ್ತು ಯತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, 'ಋಚ' ಇತಿ ಉದಿತಂ='ಋಚೇ ಅಕ್ಷರೇ ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್' ಎಂದು ವಾಮನಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ, ಅಕ್ಷರಮಿತಿ ನಾಮ ಚ='ಅಕ್ಷರಂ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಯದಕ್ಷರೇ ಪರಮೇ ಪ್ರಜಾಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಚ=ಹಾಗೂ, ಸಮುದ್ರಂ= ಸಮುದ್ರವನ್ನು, ಸ್ಥಾನಮೇವ ಚ=ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಉಕ್ತ್ವಾ=ಹೇಳಿ, ಚ= ಮತ್ತು, 'ಯತಃ ಪ್ರಸೂತಾ' ಇತಿ='ಯತಃ ಪ್ರಸೂತಾ' ಎಂದು ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು, ಉಕ್ತ್ವಾ=ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ, 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ'='ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ' ಚ=ಎಂದು, ಉಪನಿಷತ್ತು 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ, ಅಬ್ರವೀತ್=ಹೇಳಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಅವನು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ 'ಅಂತಹವನು ಮಾತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ಯಾರು? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಆಚಾರ್ಯರು ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ-

1. ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ -

ಯಸ್ಮಿನ್ನಿದಂ ಸಂಚ ವಿಚೈಧಿ ಸರ್ವಂ ಯಸ್ಮಿನ್ ದೇವಾ ಅಧಿ ವಿಶ್ವೇ ನಿಷೇದುಃ ॥ (1.2)

ಎಂದು ಒಂದು ಮಂತ್ರವಿದೆ. 'ಯಾರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದೆಯೋ, ಯಾರಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವಲಂಬನೆ ಪಡೆದಿರುವರೋ' ಎಂದು ಆ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಆ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯಾರಲ್ಲಿ' ಎಂದು 'ಯತ್' ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್' (ಅವನು) ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಮೊದಲ ಮಂತ್ರವು ಯಾರನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆಯೋ ಅವನೇ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಆ ಮೊದಲ ಮಂತ್ರದಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳದೆ ಕೇವಲ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಗುಣಗಳು ಯಾರಲ್ಲಿದೆ? ಅದನ್ನು ಐತರೇಯ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ-

ಸಪ್ತಾರ್ಧಗರ್ಭಾಃ ಭುವನಸ್ಯ ರೇತೋ ವಿಷ್ಣೋಸ್ತಿಷ್ಠಂತಿ ಪ್ರದಿಶಾ ವಿಧರ್ಮಣಿ ॥ (1.164.36.ಋ.)

'ಮಹತ್ತತ್ವ, ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವ, ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳು ಹೀಗೆ ಈ ಏಳು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಏಳು ದೇವತೆಗಳು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದೊಳಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.' ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ವಿಷ್ಣು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ದೇವತೆಗಳು ಅವನ ಆಜ್ಞಾಧಾರಕರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

2. ವಾಮನಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ವಾಮನ ಸೂಕ್ತವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಸರ್ವಥಾ ನಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮಾತ್ರವಾದುದ

ರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಕ್ಷರ ಎಂಬ ಹೆಸರು ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಹೆಸರನ್ನು ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಯದಕ್ಷರೇ ಪರಮೇ ಪ್ರಜಾಃ' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದವನು ವಿಷ್ಣು.

3. ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ,

'ಯಮಂತಃ ಸಮುದ್ರೇ ಕವಯೋ ವಯಂತಿ'

ಎಂದು 'ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿರುವ' ದೇವನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಇದೆ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂದೆ 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಂಭೃಣೀಸೂಕ್ತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಮುದ್ರ (ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರ) ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವವನು ವಿಷ್ಣು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಅವನದೇ ಆಗಿವೆ.

4. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ,

'ಯತಃ ಪ್ರಸೂತಾ ಜಗತಃ ಪ್ರಸೂತೀ
ತೋಯೇನ ಜೀವಾನ್ ವ್ಯಸಸರ್ಜ ಭೂಮ್ಯಾಮ್ ॥'

ಎಂದಿದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ (ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ-ಜಡಪ್ರಕೃತಿ) ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಾರಾಯಣನೇ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಅಂಭೃಣೀ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ, 'ಮಮ ಯೋನಿರಪ್ಸು ಅಂತಃ-ಸಮುದ್ರೇ' ಎಂದಿದ್ದಾಳೆ. 'ನನಗೂ ಕಾರಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮುದ್ರದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಗೂ ಕಾರಣಕರ್ತನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸಮುದ್ರಶಾಯಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಗುಣವನ್ನು ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನೇ 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮಾತ್ರವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ವೇದಗಳಿಂದ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಮುಗಿಯಿತು.

ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಓಂ ॥

ಅಂತಃಸಮುದ್ರಗಂ ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತೇಃ ಕಾರಣಂ ತು ಯತ್ ।
ಸೂಕ್ತೋಪನಿಷದಾದ್ಯುಕ್ತಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ಲಕ್ಷ್ಯತೇ ॥ 81 ॥

ಅಂತಃಸಮುದ್ರಗಂ=ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವವನಾಗಿ, ಯತ್=ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಸೂಕ್ತೋಪನಿಷದಾದ್ಯುಕ್ತಂ ಸೂಕ್ತ=ಅಂಭೃಣೀಸೂಕ್ತ, ವಾಮನಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲೂ, ಉಪನಿಷತ್=ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಆದಿ='ಆಪೋ ನಾರಾ ಇತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಾಃ' ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಉಕ್ತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ, ತತ್=ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು, ವಿಶ್ವಪ್ರಸೂತೇಃ=ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ, ಕಾರಣಂ=ಕಾರಣನಾಗಿ, ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ= 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, ಲಕ್ಷ್ಯತೇ=ಇತರ ಸಕಲ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ 'ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು' ಎಂದು ವಿಧಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ, ಅವನನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇಕಾದ ಸಾಧನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಿಗುವ ಫಲ ಇವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ, ಅವನ ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳ ಹಾಗೂ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳಿಂದ ನಮಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿದರೆ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಏನು? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಂಭೃಣೀಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ,

ಮಮ ಯೋನಿರಪ್ಸು ಅಂತಃ ಸಮುದ್ರೇ ।

ಎಂದು ತನಗೆ ಕಾರಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ (ನಾರಾಯಣ) ಸಮುದ್ರಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯೂ,

'ಅಂಭಸ್ಯ ಪಾರೇ ಭುವನಸ್ಯ ಮಧ್ಯೇ'

ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾರಾಯಣನ ಸಮುದ್ರಸ್ಥತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ,

'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಂ ಕವೀನಾಂ'

ಎಂದು 'ಅಂತಹ ನಾರಾಯಣನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವನಂತಹ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ-ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ ಅಂತಹ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಅವನಿಗಾದರೋ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ, ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರ ಕಲ್ಪನೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಲೆಂದೇ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಸೂಕ್ತೋಪನಿಷದಾದ್ಯುಕ್ತಂ, ಅಂತಃಸಮುದ್ರಗಂ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಸಾಧಾರಣಗುಣ ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವ. ಅಂತಹ ಗುಣಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ಈ ಅದ್ಭುತ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದಾದರೆ ಸಕಲ ಗುಣಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸ್ಥಿತಿಶ್ಚ ಸಂಹಾರೋ ನಿಯತಿರ್ಜ್ಞಾನಮಾವೃತಿಃ ।
ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾವಪಿ ಹ್ಯಾಸು ಶ್ರುತಿಷೂಕ್ತಾ ಹರೇಃ ಸದಾ ॥ 82 ॥

(ಅಸ್ಯ= ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ,) ಹರೇಃ=ಶ್ರೀಹರಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ, ಸೃಷ್ಟಿಃ=ಉತ್ಪತ್ತಿಯು, ಚ= ಮತ್ತು, ಸ್ಥಿತಿಃ=ಇರುವು, ಸಂಹಾರಃ=ನಾಶವು, ನಿಯತಿಃ=ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದ ನಿಯಮವು, ಜ್ಞಾನಂ=ಜ್ಞಾನವು, ಆವೃತಿಃ=ಅಜ್ಞಾನವು, ಬಂಧಮೋಕ್ಷೌ ಅಪಿ=ಬಂಧನ ಹಾಗೂ ಬಿಡುಗಡೆಗಳೂ, ಆಸು='ಯ ಉ ತ್ರಿಧಾತು' ಮುಂತಾದ, ಶ್ರುತಿಷು= ವೇದಗಳಲ್ಲಿ, ಸದಾ=ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ (ಯಾವ ವಿವಾದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತೆ), ಉಕ್ತಾಃ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಾದಿ ಅಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂದು ಪದವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದಾಗ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಕೆಲವರು 'ಜನ್ಮ ಆದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂದು ಪದ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ 'ಆದ್ಯಸ್ಯ= ಮೊದಲಿಗನಾದ ಚತುರ್ಮುಖನಿಗೆ, ಜನ್ಮ=ಉತ್ಪತ್ತಿಯು, ಯತಃ=ಯಾರಿಂದಾಗುವುದೋ, ಅಂತಹವನು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರು, 'ಜನ್ಮ ಆದಿ ಯಸ್ಯ' ಎಂದು ಸಮಾಸ ಮಾಡಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಆದಿಯಾಗಿರುವ 'ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು' ಜನ್ಮಾದಿ ಪದದಿಂದ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನ 'ಸ್ಥಿತಿ' ಕಾರಣನಾದವನು ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಆದಿ ಪದದಿಂದ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಾದಿ ಅಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂದು ಪದವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ 'ಆದಿ' (ಜನ್ಮ+ಆದಿ) ಪದದಿಂದ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ಏಳು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ 'ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಎಂಟು ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರೀಹರಿಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎಂಟೂ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅವನೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವು ಒಂದೊಂದೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಅವನ ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳ ಕೆಲವೊಂದು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಕರ್ತೃತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಒಂದೊಂದೂ ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ವಿಷ್ಣುವೇ ಸಕಲ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಎಂಟೂ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಇವೆ, ಇತರರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದ ಉದ್ದೇಶ.

ಅಥವಾ, 'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ' ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಜೀವಾತ್ಮ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ.

ಜೀವನು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನೋ, ಅಥವಾ ದೇಹವೇ ಜೀವನೋ ಎಂದು ವಿವಾದವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದ ವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವಾದುದರಿಂದಲೂ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ನಡೆಸಬೇಕು ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ.

ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು- ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವನೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ 'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವನು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಎಂಟು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಗುಣಗಳು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ವಿಷ್ಣುವೇ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ.

ಸರ್ವನಾಮಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ

ಯಂ ನಾಮಾನಿ ವಿಶಂತ್ಯದ್ಧಾ, ಯೋ ದೇವಾನಾಮಿತಿ ಹ್ಯಪಿ ।
ಶ್ರುತೇರ್ನಾಮಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ವಿಷ್ಣೋರೇವ ಯತಸ್ತತಃ ।
ಅತೋ ನ ಮುಖ್ಯತೋ ನಾಮ ತದನ್ಯಸ್ಯ ಹಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ॥ 83 ॥

'ಯಂ=ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು, ನಾಮಾನಿ=ಎಲ್ಲಾ ಹೆಸರುಗಳೂ, ಅದ್ಧಾ= ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ, ವಿಶಂತಿ= ಅನ್ವಯಿಸುವವೋ', 'ಯಃ=ಯಾರು, ದೇವಾನಾಂ= ದೇವತೆಗಳ (ನಾಮಧಾ= ನಾಮಧಾರಿಯೋ)' ಇತಿ ಹ್ಯಪಿ=ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ, ಶ್ರುತೇಃ= ಶ್ರುತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಸರ್ವಾಣಿ=ಎಲ್ಲಾ, ನಾಮಾನಿ=ಹೆಸರುಗಳೂ, ವಿಷ್ಣೋರೇವ=ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬನದೇ ಆಗಿವೆಯೋ, ತತಃ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, (ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ ಮುಂತಾದ ನಾಮಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರಿಗೇ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಾದಿ ಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.), ಅತಃ='ನಾಮಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ನ ಸಂತಿ ಲೋಕೇ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ತದನ್ಯಸ್ಯ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊರತು ಇತರರಿಗೆ, ಕಸ್ಯಚಿತ್=ಯಾರಿಗೂ, ಮುಖ್ಯತಃ=ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ನಾಮ=ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳು, ನ= ಇಲ್ಲ,

ವಿವರಣೆ

'ಏಕೋ ರುದ್ರಃ ನ ದ್ವಿತೀಯಾಯ ತಸ್ಥೇ' 'ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಃ ಸಮವರ್ತತಾಗ್ರೇ' ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ರುದ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದವರೂ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣರು ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಶ್ರೀಹರಿಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಶ್ಲೋಕ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತದೆ-

ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ನಾಮಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯ ಶ್ರೀಹರಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನೂ ವೇದವೇ ಹೇಳಿದೆ-

'ನಾಮಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಯಮಾವಿಶಂತಿ ತಂ ವೈ ವಿಷ್ಣುಂ ಪರಮಮುದಾಹರಂತಿ'
–ಭಾಲ್ಲವೇಯಶ್ರುತಿ.

'ಯೋ ದೇವಾನಾಂ ನಾಮಧಾ ಏಕ ಏವ'–ಋಕ್‌ಸಂಹಿತಾ.

ಹೀಗೆ ರುದ್ರಾದಿ ಸಕಲ ನಾಮಗಳೂ ಶ್ರೀಹರಿಗೇ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ.

ವೇದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಗುಣಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ

'ಗುಣಾ ಶ್ರುತಾ' ಇತಿ ಹ್ಯಸ್ಮಾನ್ನ ದೋಷೋಽರ್ಥಃ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ಪ್ರೀತ್ಯಾ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದತ್ವಾಚ್ಚ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ನೈವ ದೂಷಣೇ ॥ 84 ॥

'ಗುಣಾಃ ಶ್ರುತಾಃ' ಇತಿ= 'ಗುಣಾಃ ಶ್ರುತಾಃ' ಎಂಬ, ಅಸ್ಮಾತ್=ಈ ವೇದವಾಕ್ಯ ವಿರುವುದರಿಂದ, ದೋಷಃ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳು, ಶ್ರುತೇಃ= 'ಜನಿತೋಽತ ವಿಷ್ಣೋಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ, ಅರ್ಥಃ= ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದುದು, ನ ಭವೇತ್=ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಿ=ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ನಮ್ಮಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ದೋಷ ವಿರುವ ವಿಷ್ಣುವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ,

ಪ್ರೀತ್ಯಾ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರೀತಿ ದ್ವಾರಾ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರದತ್ವಾತ್=ಜೀವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವು ವೇದಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ದೂಷಣೇ=ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ, ಶ್ರುತೇಃ=ವೇದಕ್ಕೆ, ನ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ=ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ,

ವಿವರಣೆ

'ಜನಿತೋಽತ ವಿಷ್ಣೋಃ' ಎಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೂ ಜನಕನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ

ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ತಾನೇ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನಾದಾನು? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವಿದೆ-

ಗುಣಾಃ ಶ್ರುತಾಃ ಸುವಿರುದ್ಧಾಶ್ಚ ದೇವೇ ಸಂತ್ಯಶ್ರುತಾ ಅಪಿ ನೈವಾತ್ರ ಶಂಕಾ ।
ಚಿಂತ್ಯಾ ಅಚಿಂತ್ಯಾಶ್ಚ ತಥೈವ ದೋಷಾಃ ಶ್ರುತಾಶ್ಚ ನಾಜ್ಞೈರ್ಹಿ ತಥಾ ಪ್ರತೀತಾಃ ॥

ಈ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯ 'ನಾವು ತಿಳಿದ, ತಿಳಿಯದ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇವೆ; ನಾವು ತಿಳಿದ, ತಿಳಿಯದ, ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಗವದವತಾರಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣುವ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾರುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳೀತು?

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ 'ತೇಷಾಂ ದುಃಖಪ್ರಹಾಣಾಯ ಶ್ರುತಿರೇಷಾ ಪ್ರವರ್ತತೇ ।' ನಮ್ಮ ದುಃಖಶಾಂತಿಗಾಗಿ ವೇದಗಳು ಹೊರಟಿವೆ. ದುಃಖವು ಉಪಶಮನಗೊಳ್ಳುವುದು ಭಗವಂತ ಪ್ರಸನ್ನನಾದಾಗ. ಭಗವಂತ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುವುದು ಅವನ ಗುಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅವನ ಗುಣಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸಬೇಕು; ದೋಷಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಈಡೇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜನಿತೋತ ವಿಷ್ಣೋಃ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯ ವಿಷ್ಣುವು 'ಸೋಮ'ದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನಲಾರದು.

'ಸೋಮಃ ಪವತೇ ಜನಿತಾ ಮತೀನಾಂ ಜನಿತಾ ದಿವೋ ಜನಿತಾ ಪೃಥಿವ್ಯಾಃ ।
ಜನಿತಾಗ್ನೇರ್ಜನಿತಾ ಸೂರ್ಯಸ್ಯ ಜನಿತೇಂದ್ರಸ್ಯ ಜನಿತೋಽತ ವಿಷ್ಣೋಃ ॥

ಎಂದು ಸಮಗ್ರ ಶ್ರುತಿಪಾಠ. ಇಲ್ಲಿ ಸೋಮವೆಂದರೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸ ಲಾಗುವ ಸೋಮರಸವಲ್ಲ, ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರಶಾಯಿಯಾದ ಭಗವಂತ. ಅವನಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರರೂಪಗಳು ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಸರ್ವೇಷಾಮೇವ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಮತ್ರ ಹಿ ।
ತದ್ವಿರೋಧೇ ನ ಮಾನತ್ವಂ ಫಲಂ ಮುಕ್ತಿರ್ಹಿ ವಾಕ್ಯತಃ ॥ 85 ॥

ಸರ್ವೇಷಾಮೇವ=ಸಮಗ್ರವಾದ, ವಾಕ್ಯಾನಾಂ=ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ, ಅತ್ರ= ವಿಷ್ಣುವಿನ ಗುಣಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ, ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯಂ= ಪ್ರಧಾನ

ವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಹಿ=ತನ್ನ ಗುಣಜ್ಞಾನವು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುದು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಷಯ.

ವಾಕ್ಯತಃ=ಸಕಲವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ, ಫಲಂ=ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಯೋಜನವು, ಮುಕ್ತಿರ್ಹಿ=ಜೀವರಿಗೆ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ತಾನೆ. ತದ್ವಿರೋಧೇ=ಅಂತಹ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವಾಗ (ದೋಷಪ್ರತಿ ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ), ನ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ= ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ವೇದಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಜೀವಾತ್ಮರ ದುಃಖದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ವೇದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗದು. ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ದೋಷಚಿಂತನೆ ದುಃಖಾದಿ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುವ ವೇದ ದುಃಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ? ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾರವು.

ನ ಪುರಾಣಾದಿಮಾನತ್ವಂ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥೇ ಶ್ರುತೇರ್ಭವೇತ್ ।
ದರ್ಶನಾಂತರಮೂಲತ್ವಾನ್ಮೋಹಾರ್ಥಂ ಚಾಜ್ಞಯಾ ಹರೇಃ ॥ 86 ॥

ಶ್ರುತೇಃ=ವೇದಕ್ಕೆ, ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥೇ=ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣಾದಿ-ಮಾನತ್ವಂ=ಶೈವಪುರಾಣ, ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು, ನ=ಇಲ್ಲ.

ದರ್ಶನಾಂತರಮೂಲತ್ವಾತ್=ಪಾಶುಪತಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೇ ಇಂತಹ ಪುರಾಣ-ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾದುದರಿಂದ, (ಅವುಗಳು ಶ್ರುತಿಮೂಲಗಳಲ್ಲ). ಹರೇಃ= ಶ್ರೀಹರಿಯ, ಆಜ್ಞಯಾ=ಅಪ್ಪಣೆಯಿಂದ (ರುದ್ರಾದಿಗಳಿಂದಲೇ), ಮೋಹಾರ್ಥಂ= ದುಷ್ಟಮೋಹನಕ್ಕಾಗಿ (ಶೈವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.)

ವಿವರಣೆ

ಶೈವಪುರಾಣ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಾದಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ವೇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ವಿಷಯಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದವುಗಳು. ಶೈವಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಪಾಶುಪತಾಗಮ

ಮೂಲವಾಗಿದೆ. 'ಶೈವಾನ್ ಪಾಶುಪತಾಚ್ಚಕ್ರೇ' ಎಂಬ ಮಹಾಭಾರತದ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತಾಗಮದ ಆಧಾರದಿಂದ ಶೈವಪುರಾಣ ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ರುದ್ರದೇವರೇ ಶ್ರೀಹರಿಯ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಪಾಶುಪತಾಗಮಗಳಂತಹ ಮೋಹಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ, ದಧೀಚ್ಯಾದಿ ಋಷಿಗಳೂ ಅವನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆಯೇ ಅಂತಹ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ, ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ-

ಕುತ್ಸಿತಾನಿ ಚ ಮಿಶ್ರಾಣಿ ರುದ್ರೋ ವಿಷ್ಣುಪ್ರಚೋದಿತಃ ।
ಚಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ವಿಭುಃ ಋಷಯಸ್ತತ್ಪ್ರಚೋದಿತಾಃ ।
ದಧೀಚ್ಯಾದ್ಯಾಃ ಪುರಾಣಾನಿ ತಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಸಮಯೇನ ತು ॥

ಹೀಗೆ ಶೈವಪುರಾಣ-ಆಗಮಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕಗಳಾದುದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ನ ಸರ್ವನಾಮತಾನ್ಯೇಷಾಂ ಶ್ರುತಾವುಕ್ತಾ ಹಿ ಕುತ್ರಚಿತ್ ।
ಅದೋಷವಚನಾಚ್ಚೈವ ನಿಯಮೇನ ಹರೇಃ ಶ್ರುತೌ ॥ 87 ॥

ಶ್ರುತೌ=ವೇದದಲ್ಲಿ, ಕುತ್ರಚಿತ್=ಎಲ್ಲೂ, ಅನ್ಯೇಷಾಂ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊರತಾಗಿ ಇತರರಿಗೆ, ಸರ್ವನಾಮತಾ=ಇಂದ್ರಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಹೆಸರುಗಳು, ನ ಉಕ್ತಾ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತೌ=ವೇದದಲ್ಲಿ, ಹರೇರೇವ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ನಿಯಮೇನ=ನಿಯತ ವಾಗಿ, ಅದೋಷವಚನಾಚ್ಚ=ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದವನು ಎಂದಿರುವುದ ರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲೂ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳದಿರುವುದರಿಂದಲೂ (ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊರತು ಇನ್ನಾರೂ ಜಗತ್ಕಾರಣರಲ್ಲ).

ವಿವರಣೆ

ರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಕರ್ತೃಗಳು ಎನ್ನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ರುದ್ರ ಕಾರಣನೆಂದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಚತುರ್ಮುಖನೆಂದು, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ ವಿಷ್ಣುವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದಾಗ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಭಿನ್ನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ,

ರುದ್ರ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ನಾಮಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಇದೆ, ಎಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಾರ್ವತೀಪತಿಯಾದ ರುದ್ರನಾಗಲೀ, ವಾಣೀಪತಿ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲೀ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಾರಿಗೂ ಅವರವರ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಹೆಸರುಗಳು ಇಲ್ಲ. 'ಯೋ ದೇವಾನಾಂ ನಾಮಧಾ ಏಕ ಏವ' ಸರ್ವದೇವತಾನಾಮಗಳು ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ದೋಷನಾದವನು ವಿಷ್ಣು ಮಾತ್ರ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೋಷಗಳಿವೆ. ಇದೂ ಶ್ರೀಹರಿಯೋಬ್ಬನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನಲು ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿ.

ಅಜ್ಞಾನಂ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಂ ಚ ಪ್ರಲಯೇಽಭಾವ ಏವ ಚ ।
ಅಶಕ್ತಿಶ್ಚೋದಿತಾನ್ಯೇಷಾಂ ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ ಚ ಶ್ರುತೌ ।
ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ತೇನೈತದ್ ವಿಷ್ಣೋರೇವ ಹಿ ಲಕ್ಷಣಮ್ ॥ 88 ॥

ಚ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಅನ್ಯೇಷಾಂ=ವಿಷ್ಣುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ, ಶ್ರುತೌ=ವೇದದಲ್ಲಿ, ಅಜ್ಞಾನಂ=ಅಜ್ಞಾನ, ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಂ=ಪರಾಧೀನತೆ, ಚ=ಮತ್ತು, ಪ್ರಲಯೇ=ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅಭಾವ ಏವ ಚ=ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯೂ, ಅಶಕ್ತಿಶ್ಚ=ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವು, ಉದಿತಾಃ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೂ ಇತರ ರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣರಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪರಾಧೀನರು, ಅಶಕ್ತರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲಾರರು. ವಿಷ್ಣುವಿಗಾದರೆ ಈ ಯಾವ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ.

ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಸ್ವಲಕ್ಷಣ

ಅಸ್ಯೋದ್ಭವಾದಿಹೇತುತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಾದೇವ ಸ್ವಲಕ್ಷಣಮ್ ।
ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನೇನೈವ ಸ್ವಯಂ ಭಾಗವತೇಽಬ್ರವೀತ್ ॥ 89 ॥

ಅಸ್ಯ=ಈ ಪ್ರಪಂಚದ, ಉದ್ಭವಾದಿಹೇತುತ್ವಂ=ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಕಾರಣತ್ವವು, ಸ್ವಲಕ್ಷಣಂ=ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು, ಭಾಗವತೇ=ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಯಂ=ಸ್ವತಃ ವ್ಯಾಸರೇ, ಕೃಷ್ಣಧ್ಯಾನಚ್ಛಲೇನ=ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಧ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನೆವದಿಂದ, ಸಾಕ್ಷಾದೇವ=ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ, ಅಬ್ರವೀತ್= ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರಬಹುದು (ಅಸಾಧಾರಣಗುಣ). ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಬಣ್ಣ, ಉದ್ದ ಭಾರಗಳಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನು ತೊಡುವ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ ಗಳಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅವನ ದೇಹದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳು; ಎರಡನೆಯವು ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರದ ಬಾಹ್ಯಧರ್ಮ ಗಳು. ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಅಸಾಧಾರಣಗುಣಗಳು 'ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳು'; ಬೇರ್ಪಡಿಸ ಬಹುದಾದ ಧರ್ಮಗಳು 'ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ'ಗಳು. ಪ್ರಕೃತ, ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವನಲ್ಲಿರುವ 'ಮಾಯೆ' (ಅವಿದ್ಯೆ)ಯು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯ (ಅಧಿಷ್ಠಾನ)ನಾದುದರಿಂದಷ್ಟೇ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಅವನ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ. ಈ ವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ-

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಭಗವಾನ್ ವೇದವ್ಯಾಸರು. ಅವರೇ ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ. ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಾತಃಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಬಂದಿದೆ-

ಬ್ರಹ್ಮಾಖ್ಯಮಸ್ಯೋದ್ಭವನಾದಿ ಹೇತುಭಿಃ ಸ್ವಲಕ್ಷಣೈರ್ಲಕ್ಷಿತಭಾವನಿರ್ವೃತಿಮ್ ॥

'ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಸ್ವಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದ' ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಸರು, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೆವದಿಂದ-

ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಇತರರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ಯಾನದ ನಟನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿದ- ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಅದ್ವೈತವಾದ ಭಗವಾನ್ ವೇದವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಲ್ಲ.

ಜೀವೈಕ್ಯ ಸೂತ್ರ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ

ಅತೋ ಜೀವೈಕ್ಯಮಪಿ ಸ ನಿರಾಚಕ್ರೇ ಜಗದ್ಗುರುಃ ।
ನ ಹಿ ಜನ್ಮಾದಿಹೇತುತ್ವಂ ಜೀವಸ್ಯ ಜಗತೋ ಭವೇತ್ ॥ 90 ॥

ಅತಃ=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ, ಜಗದ್ಗುರುಃ= ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗುರುಗಳಾದ, ಸಃ=ವೇದವ್ಯಾಸರು, ಜೀವೈಕ್ಯಮಪಿ=ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೂ, ನಿರಾಚಕ್ರೇ=ನಿರಾಕರಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀವಸ್ಯ=ಜೀವನಿಗಾಗಲೀ, ಜಗತಃ=ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಾಗಲೀ, ಜನ್ಮಾದಿಹೇತುತ್ವಂ=ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಾದಿಗಳು ನ ಭವೇತ್=ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯವು, ಸಮಗ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದು ಸೂತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವೂ ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಲಕ್ಷಣವು ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ, ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಚಯ. ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಲಕ್ಷಣವು ಈಡೇರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣ ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಚೇತನತ್ವೇನ ಸಜಾತೀಯರಾದವರು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಜೀವರು, ವಿಜಾತೀಯವಾದುದು ಜಡಪ್ರಪಂಚ. ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಈ

ಲಕ್ಷಣವಿರಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಇತರ ಜಡಚೇತನಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವು ಸೂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ?

ಹಿತಾಕ್ರಿಯಾದಿದೋಷಂ ಚ ವಕ್ಷ್ಯತ್ಯೇವ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ।
ನಿರ್ಗುಣತ್ವಂ ಚ ತೇನೈವ ನಿಷಿದ್ಧಂ ಪ್ರಭುಣಾ ಸ್ವಯಮ್ ॥ 91 ॥

ಪ್ರಭುಃ=ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು, ಸ್ವಯಂ=ತಾವೇ, ಹಿತಾಕ್ರಿಯಾದಿ ದೋಷಂ ಚ=ಜೀವರು ಸರ್ವಶಕ್ತರಾದರೆ ತಮಗೆ ಹಿತವಾದುದನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದು, ಅಹಿತವಾದುದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಮುಂದೆ, ವಕ್ಷ್ಯತಿ=ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.)

ಚ=ಮತ್ತು, ತೇನೈವ=ಅದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ, ಪ್ರಭುಣಾ=ಸ್ವಾಮಿ ವೇದವ್ಯಾಸರಿಂದ, ಸ್ವಯಂ=ಸ್ವತಃ (ಈ ಸೂತ್ರದ ಮೂಲಕ), ನಿರ್ಗುಣತ್ವಂ=ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ವಾದವೂ, ನಿಷಿದ್ಧಂ=ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಇತರವ್ಯಪದೇಶಾದ್ಧಿತಾಕರಣಾದಿ ದೋಷಪ್ರಸಕ್ತಿಃ' (2.1.22) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, ಜೀವಾತ್ಮರೇ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣರು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು, ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವರು ಸ್ವತಃ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಮಾಡದಿರಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಇದು ವ್ಯಾಸರು ನೀಡಿದ ಪರಿಹಾರ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಜೀವನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಆದುದರಿಂದ, ಈ ರೀತಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ ಅದರ ಪರಿಹಾರ ಎರಡೂ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದಲೇ 'ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ' ಎಂಬ ವಾದವೂ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಗುಣವನ್ನು

ಕಂಠತಃ ವ್ಯಾಸರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸೂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ.

ಭೇದೇನ್ಯೈವ ತು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಸಂಭವೇ ಲಕ್ಷಣಾ ಕುತಃ ॥ 92 ॥

ಭೇದೇನ್ಯೈವ= ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದಲೇ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ-ಸಂಭವೇ (ಸತಿ)= ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿರಲು ಲಕ್ಷಣಾ= ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ, ಕುತಃ= ಏಕೆ?

ವಿವರಣೆ

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನಾಗಲೀ, ಜೀವೈಕ್ಯವಾದವನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಎಲ್ಲಿ ಕಾಶಿಯೋ ಅದು ಗಂಗೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲಿ' ಎಂದರೆ 'ಯಾವ ನದಿಯ ದಡದಲ್ಲಿ' ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಂತೆ 'ಯತಃ ಜನ್ಮಾದಿ ತತ್ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ 'ಯತಃ' ಎಂದರೆ 'ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದ' ಎಂದರ್ಥ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ 'ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯೆಯು ಯಾರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದಂತೆಯೂ ಆಯಿತು, ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತೆಯೂ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಕಾರರ ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಮಾಯಾವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ನೀಡಿದ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ- ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿದಾಗ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ಯತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರಸವಾದ ಅರ್ಥ 'ಯಾರಿಂದ= ಯಾವ ಚೇತನನಿಂದ' ಎಂದು. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಯಾರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಮಾಯೆಯಿಂದ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಮಾಯಾವಾದದ ಸಂಸ್ಕಾರ ದೃಢವಾದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಳೆದೀತು! ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅರ್ಥ ಗೌಣಾರ್ಥ. ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಗುಣತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದು.

ಅಂತಹ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು.

2. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಐಕ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದು. ಅದರ ಪರಿರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ, ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್' ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. 'ತ್ವಂ' ಎಂದರೆ ಅಲ್ಪಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಜೀವ. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವಿರುವ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಐಕ್ಯ ಕೂಡದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ನೀನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಇದ್ದಿ' ಎಂಬ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ 'ತತ್' 'ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅರ್ಥ.

ಕಥಂ ನಿತ್ಯಗುಣಸ್ಯಾಸ್ಯ ಸ್ಯಾದೈಕ್ಯಂ ಗುಣಹಾನತಃ ।
ಸದೈವ ಗುಣವತ್ವೇಽಸ್ಯ ಭಿನ್ನಂ ಸ್ಯಾನ್ನಿರ್ಗುಣಂ ಸದಾ ॥ 93 ॥

ನಿತ್ಯಗುಣಸ್ಯ=ನಿತ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ, ಅಸ್ಯ=ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿಗೆ, ಗುಣಹಾನತಃ= ಗುಣನಾಶದಿಂದ, ಐಕ್ಯಂ=ಜೀವನೊಂದಿಗೆ ಅಭೇದವು, ಕಥಂ ಸ್ಯಾತ್=ಹೇಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಅಸ್ಯ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ, ಸದೈವ=ಯಾವಾಗಲೂ, ಗುಣವತ್ವೇ=ಗುಣಗಳಿರುವುದಾದರೆ, ನಿರ್ಗುಣಂ=ಗುಣವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಸದಾ=ಯಾವಾಗಲೂ, ಭಿನ್ನಂ=ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದವನಾಗಿ, ಸ್ಯಾತ್= ಆದಾನು.

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್' 'ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ-ಜೀವರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೆ ಚೇತನರು, ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಅದ್ವೈತವಾದ. ಇಲ್ಲಿ

ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಜೀವೇಶ್ವರರ ಗುಣಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದವುಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಗುಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಾವು ಬಿಟ್ಟರೂ ಅವು ಎಂದೂ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗದು. ಅಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂದೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯವನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ, ಯಾವ ಗುಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಸಗುಣರಾದ ಜೀವೇಶರೊಂದಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂದೂ ಬರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೇ ಮುಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನ ಚ ಮಿಥ್ಯಾಗುಣತ್ವಂ ಸ್ಯಾದನಿರ್ವಾಚ್ಯಸ್ಯ ದೂಷಣಾತ್ ।
ನಿರ್ಗುಣತ್ವಂ ತದಾ ಚ ಸ್ಯಾದ್ ಆಸುರತ್ವಂ ನ ಚಾನ್ಯಥಾ ॥ 94 ॥

ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಸ್ಯ=ಸತ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು, ದೂಷಣಾತ್= ಹಿಂದಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಮಿಥ್ಯಾಗುಣತ್ವಂ=ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನುವುದು, ನ ಸ್ಯಾತ್= ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ತದಾ ಚ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದರೂ, ನಿರ್ಗುಣತ್ವಂ ಚೇತ್= ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದಾದರೆ, ಆಸುರತ್ವಂ= ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಶುಭಗುಣಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ದುರ್ಗುಣ ಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಸುರ ಸ್ವಭಾವದವನು, ಸ್ಯಾತ್= ಆದಾನು, ನ ಚಾನ್ಯಥಾ=ಬೇರಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು. (ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.)

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್' ಮತ್ತು 'ತ್ವಂ' ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲಾದ ಜೀವೇಶ್ವರರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಣ್ಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಅಜ್ಞರು ಆಕಾಶವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಆಕಾಶದ ಬಣ್ಣ ನೀಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಗುಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ದುಃಖಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು, ಈಶನ

ಜಗತ್ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಆಕಾಶದ ರೂಪದಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು. ಇಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು, ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ-

ಜೀವೇಶರ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಗವಂತನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವು ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತೆ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾದರೆ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾದೀತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದವು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾರ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮಾಯಾವಾದವಷ್ಟೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಾಗಲೀ ನಿರ್ಗುಣತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ' ಎಂದು ವಾದಿಸುವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದೇನೋ! ಗುಣ ಎಂದರೆ ಸದ್ಗುಣಗಳು. ಅಂತಹ ಸದ್ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದವನು ನಿರ್ಗುಣ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ದುರ್ಗುಣಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ 'ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ'. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಾದೀತು!

ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಐಕ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗದು

ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣಯೋರ್ಭೇದೋಽಭೇದೋ ವಾ ಯದಿ ವೋಭಯಮ್ ।
ಇತಿ ಪೃಷ್ಟೇ, ತದೈಕ್ಯಸ್ಯ ಗತಿರೇವ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥ 95 ॥

ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಯೋಃ=ಲಕ್ಷ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ, ಯದಿ=ಒಂದು ಪಕ್ಷ, ಭೇದಃ=ಬೇದವೋ, ವಾ=ಅಥವಾ, ಅಭೇದಃ= ಅಭೇದವೋ, ವಾ=ಅಥವಾ, ಉಭಯಂ=ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದ ಎರಡೂ ಇದೆಯೋ?, ಇತಿ=ಹೀಗೆ, ಪೃಷ್ಟೇ= ಕೇಳಿ, ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕು- ತದಾ=ಹೀಗೆ ನೀವು ಗುಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಐಕ್ಯಸ್ಯ= ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯಕ್ಕೆ, ಗತಿರೇವ=ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಉಪಾಯವೇ, ನ ವಿದ್ಯತೇ=ಇಲ್ಲ, ಎಂದು.

ವಿವರಣೆ

ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ. ಬ್ರಹ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯ. ಆ ಲಕ್ಷಣವೂ ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ತಪ್ಪು. ಉತ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಮೇರುಪರ್ವತಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣದ ಮಂದರಪರ್ವತವು ಹೇಗೆ ಲಕ್ಷಣವಾಗದೋ ಹಾಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನಲಾಗದು.

ಮೇರು-ಮಂದರಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಭಾವ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವೆರಡಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದೇ ಬರುವುದು.

ಇನ್ನು ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಅಭಿನ್ನ ಎನ್ನಲೂ ಬಾರದು. ಲಕ್ಷಣ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ತಿಳಿದ ಲಕ್ಷಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು (ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು) ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು. ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದು ನೀರು-ಬೆಂಕಿಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಹೇಳಿದಂತೆ.

ಭೇದವೂ ಇದೆ ಅಭೇದವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಂತೂ ವ್ಯಾಹತ. ಹೀಗೆ, ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವು ಮಿಥ್ಯಾ- ಅತಾತ್ವಿಕ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ 'ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ', 'ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ'. ಇದು ಮಾಯಾವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮಾಯಾವಾದದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವಾದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಐಕ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆ ಹೇಗೆ, ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ-

ಐಕ್ಯಾಭೇದೇ ನ ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ ಜ್ಞೇಯಂ ತತ್ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತಃ ।
ಭೇದೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವತೋ ಭೇದಸತ್ಯತ್ವಂ ಸ್ಯಾದ್ಬಲಾದಪಿ ।
ಭೇದಾಭೇದೌ ಯದಿ ತದಾ ಸ್ಯಾದೇವ ಹ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 96 ॥

ಐಕ್ಯಾಭೇದೇ=ಐಕ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಎಂದಾದರೆ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತಃ=ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ

ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಐಕ್ಯವೂ ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ತತ್=ಆ ಐಕ್ಯವು, ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ='ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ, ನ ಜ್ಞೇಯಂ= ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಾದೀತು.

ಭೇದೇ= ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವತಃ=ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದಾದುರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ= 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ, ನ ಜ್ಞೇಯಂ= ತಿಳಿಯಲು ಅಯೋಗ್ಯವೆನಿಸೀತು; ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದಾದರೆ, ಬಲಾದಪಿ= ವ್ಯಾಪ್ತಿಬಲದಿಂದ, ಭೇದಸತ್ಯತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್=ಭೇದವು ಸತ್ಯವೆನಿಸೀತು.

ಯದಿ=ಒಂದು ಪಕ್ಷ, ಭೇದಾಭೇದೌ=ಭೇದ ಹಾಗೂ ಅಭೇದ ಇವೆರಡೂ ಇರುವುದಾದರೆ, ಅನವಸ್ಥಿತಿಃ=ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು, ಸ್ಯಾದೇವ=ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿ= ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

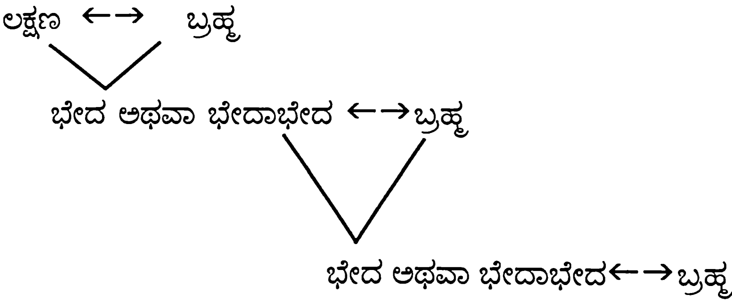
ವಿವರಣೆ

ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ತ್ವವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವಾದಿಯು ಕೊಡಬಹುದಾದ ಸಮಾಧಾನದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜೀವಾತ್ಮರ ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆ. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಐಕ್ಯವೂ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಅತತ್ವ' ಎನಿಸುವ ಅಂತಹ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹೊರಟ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅತತ್ವಾವೇದಕ ಎನಿಸಬೇಕಾದೀತು. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅತತ್ವ-ಆವೇದಕ; ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ತತ್ವ-ಆವೇದಕಗಳು. ಐಕ್ಯವು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಅತತ್ವವೆನಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯವೂ ಅತತ್ವಾವೇದಕವಾದೀತು! ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಐಕ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅಂತಹ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜೀವಾತ್ಮರ ರೂಪನಾದ ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ. ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಇದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವನ

ಸ್ವರೂಪವಾದ ಐಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಐಕ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಭೇದವೂ ಅಭೇದವೂ ಎರಡೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅಂತಹ ಭೇದಾಭೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಭೇದವಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಭೇದಾಭೇದವಿದ್ದೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಭೇದಾಭೇದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದ ಅಥವಾ ಭೇದಾಭೇದವೆನ್ನಬೇಕು. ಆಗ ಭೇದಾಭೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತು ಬಂತು. ಮತ್ತೆ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ-



ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ ಚೇತ್ ಸ್ಯಾತ್ ವಾಹ್ಯಂ ವಾಹಕಮಿತ್ಯಪಿ ।
ಪರ್ಯಾಯೋ, ಭೇದವಾನ್ವಾ ಸ್ಯಾದ್ ಅನವಸ್ಥೋಭಯತ್ರ ಚ ॥ 97 ॥

ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ=ಐಕ್ಯ ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದಗಳಿಗೆ 'ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವು', ಸ್ಯಾತ್ ಚೇತ್=ಇರುವುದಾದರೆ, (ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿದ್ದರೆ) ವಾಹ್ಯಂ ಇತಿ=ನಿರ್ವಾಹ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ವಾಹಕಂ ಇತಿ=ನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ಅಪಿ= ನಿರ್ವಹಣ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕಶಬ್ದ, ಇವೆಲ್ಲವೂ, ಪರ್ಯಾಯಃ= ಏಕಾರ್ಥಕಗಳಾದಾವು.

ವಾ=ಒಂದು ವೇಳೆ, ಭೆದವಾನ್ ಸ್ಯಾತ್=ನಿರ್ವಾಹ್ಯತ್ವ-ನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಹಣಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭೇದವಿರುವುದಾದರೆ,

ಉಭಯತ್ರ=ಪರಸ್ಪರ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಿಯೊಂದಿಗೆ ಭೇದ ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯೂ, ಅನವಸ್ಥಾ=ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ.

ವಿವರಣೆ

ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೂ ತಾನು ತಿಳಿಯದಂತಹ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಐಕ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ' ಎನ್ನಲಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಇದ್ದರೂ ಐಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ, ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ- ಒಂದು ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃ, ಅವನಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲ, ಇವಿಷ್ಟು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಡಿಗೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆ, (ನಿರ್ವಹಣ) ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವನು ನಿರ್ವಾಹಕ; ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಅನ್ನ ನಿರ್ವಾಹ್ಯ (ಫಲ). ಪ್ರಕೃತ ಐಕ್ಯವು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ವಹಣಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ (ಫಲ) ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಆ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಹ್ಯತ್ವ, ನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ ನಿರ್ವಹಣ ಎಂಬ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವಿದೆಯೋ ಅಭೇದವಿದೆಯೋ? ಅದರಂತೆ ಈ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳು, ಧರ್ಮಿಯಾದ ಐಕ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನಗಳೋ ಅಭಿನ್ನಗಳೋ? ಅಭೇದವೆನ್ನುವುದಾದರೆ 'ನಿರ್ವಾಹ್ಯ, ನಿರ್ವಾಹಕ, ನಿರ್ವಹಣಕ್ರಿಯೆ' ಈ ಮೂರೂ ಶಬ್ದಗಳೂ ಏಕಾರ್ಥಕ ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಭಿನ್ನವೆಂದಾದರೆ ಆ ಭೇದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಿಗೂ (ಐಕ್ಯಕ್ಕೂ) ಮತ್ತೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ. ಹೀಗೆ ಐಕ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿ ವಿಶೇಷವೆಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಬಲದಿಂದ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಕೇ ಪ್ಯೇವಂ, ನ ವ್ಯಾವೃತ್ಯಾ ಪ್ರಯೋಜನಮ್ ।
ವ್ಯಾವೃತ್ತಸ್ಯಾವಿಶೇಷತ್ವೇ, ತದಖಂಡಂ ಚ ಖಂಡಿತಮ್ ॥ 98 ॥

ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದಿಕೇಪಿ='ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭೇದವು ಅರ್ಥ

ಎಂದಾಗ ಬರುವಂತೆ 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಏವಂ= ಇದೇ ದೋಷವು ಬರುವುದು.

ವ್ಯಾವೃತ್ತಸ್ಯ=ಸತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಇತರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ, ಅವಿಶೇಷತ್ವೇ=ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ವಿಶೇಷಣ ಅಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ವ್ಯಾವೃತ್ತ್ಯಾ= ಅಂತಹ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ, ನ ಪ್ರಯೋಜನಂ=ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲ.

ತತ್=ಆದ ಕಾರಣ, ಅಖಂಡಂ ಚ=ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಖಂಡಿತಂ=ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎನ್ನುವುದು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯ. 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎನ್ನುವುದು ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ತತ್'ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವಾಂತರವಾಕ್ಯ. ಇದುವರೆಗೆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ-

'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ' ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣವಾಚಕ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಿಲ್ಲ, ಆ ಪದಗಳು ಅವನು ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದ ಅಸತ್ಯದ ಭೇದ (ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ) ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಅವನು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಭೇದವೆಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತಲ್ಲವೇ? ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರದಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಷ್ಟೇ. ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರದೇ ಇದ್ದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಇಂತಹವನಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ?

2. ಅದರಂತೆ, 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದ ಹೇಳುವ ಗುಣವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು 'ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ 'ಪಂಡಿತ' ಎಂಬ ಪದವು ತಿಳಿಸುವ 'ಪಾಂಡಿತ್ಯ'ಗುಣವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಅವನು ಮೂರ್ಖನಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರಂತೆ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವು ಹೇಳುವ ಗುಣವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ, ಎಂದು

ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಗುಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಹೇಗಾದಾನು?

ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು.

ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವಮೇತೇನ ಮೂಕೋऽಹಮ್ ಇತಿವದ್ಭವೇತ್ ।
ಅಭಿನ್ನೇऽಪಿ ವಿಶೇಷೋऽಯಂ ಬಲಾದಾಪತತಿ ಹ್ಯತಃ ॥ 99 ॥

ಏತೇನ=ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ, ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವಂ='ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಮಾತು 'ಮೂಕೋಹಂ'='ನಾನು ಮೂಕ', ಇತಿವತ್=ಎಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ, ಭವೇತ್= ಆದೀತು.

ಅತಃ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಬಾಧಕಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, ಅಭಿನ್ನತ್ವೇಪಿ= ಸತ್ಯತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನಗಳಾದರೂ, ಅಯಂ=ಈ, ವಿಶೇಷಃ= ವಿಶೇಷವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯು, ಬಲಾತ್=ಕಂಠತಃ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಆಪತತಿ=ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷ' ಎನ್ನುವುದು 'ನಾನು ಮೂಕ' ಎಂದಂತೆ. 'ನಾನು ಮೂಕ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಮೂಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲಾಗದವ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ. ಅದರಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷ' ಎಂದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವ ಗುಣ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಪದ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದು.

ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಭೇದವಾಗಲೀ, 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ' ಎಂಬ ಅವಾಂತರವಾಕ್ಯ ತಿಳಿಸುವ ಗುಣಗಳಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೆಂದೇ ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ, ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನಗಳೇ ಆದರೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬಂದರೂ ಐಕ್ಯಾದಿ

ಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯು ಇಂತಹ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವು ವಿಶೇಷವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷದ ಲಕ್ಷಣ

ವಿಶೇಷತದ್ವತೋಶ್ಚೈವ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ ಭವೇತ್ ।
ಭೇದಹೀನೇ ತ್ವಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಾಂತರನಿಯಾಮಕಃ ।
ವಿಶೇಷೋ ನಾಮ ಕಥಿತಃ, ಸೋಽಸ್ತಿ ವಸ್ತುಷ್ವಶೇಷತಃ ॥ 100 ॥

ವಿಶೇಷ-ತದ್ವತೋಶ್ಚೈವ=ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ (ಅಭೇದವನ್ನೂ ವಿಶೇಷದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆಶ್ರಯ-ಆಶ್ರಯಿಭಾವವನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು). ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ ಭವೇತ್=ಆ ಒಂದೇ ವಿಶೇಷವು ತನಗೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ ಆಶ್ರಯ-ಆಶ್ರಯಿಭಾವವನ್ನು ತಾನೇ ಕೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಭೇದಹೀನೇ=ಸತ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಾಂತರನಿಯಾಮಕಃ=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಗುಣಗಳಿಗೂ ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ, ವಿಶೇಷೋ ನಾಮ=ವಿಶೇಷವೆಂದು, ಕಥಿತಃ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಸಃ=ಅಂತಹ ವಿಶೇಷವು, ಅಶೇಷತಃ=ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ, ವಸ್ತುಷು=ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಅಸ್ತಿ=ಇದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಮತ್ತೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದೇ ಬರುವುದು. ಆ ವಿಶೇಷವು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಭೇದಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಹೊಸದೊಂದು ತತ್ತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು. ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿದಾಗ ಇದು ಉತ್ತರ- ವಿಶೇಷವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದವೇ ಇದೆ. ಆದರೂ 'ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ

ವಿಶೇಷವಿದೆ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಆ ವಿಶೇಷವೇ ನಡೆಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಾಗದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ವಿಶೇಷವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ವಿಶೇಷಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಾನೇ ಭೇದವ್ಯವಹಾರ, ವಿಭಿನ್ನಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭೇದಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದಂತೆ ವಿಶೇಷಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ 'ಭೇದಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ' ಇದೆ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರವನ್ನು 'ಭೇದಹೀನೇ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ಅವನಿಗಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಏಕಧೈವಾನುದ್ರಷ್ಟವ್ಯಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬಂದರೂ ಐಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶಕವಲ್ಲ; ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶಕ. ಹೀಗೆ ಈ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಐಕ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆ ವಿಶೇಷವು ಭೇದದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭೇದಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವು ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವಿಶೇಷದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ 'ಸೋಽಸ್ತಿ ವಸ್ತುಷ್ವಶೇಷತಃ' ಎಂಬ ಭಾಗ ಎಲ್ಲಾ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದೆ- ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣ, ಇವೆರಡು ಮೇಜಿನ ಮೇಲೆ ಪುಸ್ತಕ ತೋರುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ. ಒಂದೇ ಆದರೂ ಬಟ್ಟೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಿಳಿಬಣ್ಣಕ್ಕಿಲ್ಲ, 'ಬಿಳಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲ, ಕುರುಡನಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ತಿಳಿದರೂ ಅದರ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂದಮೇಲೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಬಟ್ಟೆ-ಬಣ್ಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ವಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದವಿದ್ದಾಗ ಇರಬಹುದಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದ ರಿಂದ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ವಿಶೇಷವು ಭೇದವಿಲ್ಲದಾಗಲೂ ಭೇದವು ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ವಿಶೇಷವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು.

ವಿಶೇಷಾಸ್ತೇಪ್ಯನಂತಾಶ್ಚ ಪರಸ್ಪರವಿಶೇಷಿಣಃ ।
ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾಯುಕ್ತಾಃ ಸಂತಿ ವಸ್ತುಷ್ವಶೇಷತಃ ॥ 101 ॥

ತೇ ವಿಶೇಷಾಃ= ಇಂತಹ ವಿಶೇಷಗಳು, ಅನಂತಾಃ= ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದುದರಿಂದ ಅನಂತಗಳಾಗಿಯೂ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ, ಪರಸ್ಪರವಿಶೇಷಿಣಃ= ಒಂದು ವಿಶೇಷಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷಕ್ಕೂ ಸ್ವಾತ್ಮಕವಿಶೇಷವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿಯೂ, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತಾ-ಯುಕ್ತಾಃ= 'ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕತ್ವ' ಎಂಬ ಗುಣವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿಯೂ, ಅಶೇಷತಃ= ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಷು= ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂತಿ= ಇವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ವಿಶೇಷಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿವೆ. ಆ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ ವಿಶೇಷವಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ವಿಶೇಷಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುವಂತೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ವಿಶೇಷಗಳ ನಡುವೆ ಮೂರನೆಯದಾದ ವಿಶೇಷವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ವಿಶೇಷಗಳು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದ್ದರೂ 'ಅನೇಕತ್ವ'ವಿರಬಹುದು.

ಅತೋಽನಂತಗುಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಭೇದಮಪಿ ಭಣ್ಯತೇ ।
'ಏವಂ ಧರ್ಮಾನ್' ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯಾ ತದಭೇದೋಪ್ಯುದೀರ್ಯತೇ ॥102॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತೇ
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣಂ ಸಮಾಪ್ತಮ್ ॥

ನಿರ್ಭೇದಮಪಿ=ಗುಣಗುಣಿಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಭೇದ ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ), ಬ್ರಹ್ಮ=ಬ್ರಹ್ಮನು, ಅತಃ=ವಿಶೇಷದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಅನಂತಗುಣಂ= ಅಪರಿಮಿತ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂದು, ಭಣ್ಯತೇ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

'ಏವಂ ಧರ್ಮಾನ್' ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯಾ= 'ಏವಂ ಧರ್ಮಾನ್ ಪೃಥಕ್ ಪಶ್ಯನ್ ತಾನೇವಾನು ವಿಧಾವತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ, ತದಭೇದೋಽಪಿ= ಆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷವೂ, ಉದೀರ್ಯತೇ= ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ :

ಈ ಚರ್ಚೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಸ್ವಲಕ್ಷಣವೋ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ. ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಅವನ ಧರ್ಮ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಾಸ್ತವ, ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದ. ಇದಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವಾದದ ಉತ್ತರ- ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಅಭೇದವೇ ಇದೆ. ಕಾಠಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅವನ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ, ಆದರೆ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಅನಂತ. ಬ್ರಹ್ಮ ಆಶ್ರಯ. ಗುಣಗಳು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಅವನ 'ಸ್ವಲಕ್ಷಣ'.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೇ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಲಕ್ಷಣ. ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಉಪಸಂಹಾರಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅನಂತಗುಣ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಠಕಶ್ರುತಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಾನ್' ಎಂದು ಬಹುವಚನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಅವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನಗಳಾದ ಗುಣಗಳು ಅನೇಕ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ 'ವಿಶೇಷವನ್ನೂ' ಸಾಧಿಸಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣ ಮುಗಿಯಿತು.

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಓಂ ॥

ಶೈವಾದ್ಯಾಗಮಸಂಪ್ರಾಪ್ತದೃಷ್ಟಗೇನ ಫಲೇನ ತು ।
ತದ್ವಾಕ್ಯೋಪಮಯಾನ್ಯಚ್ಚ ಪ್ರಮಾಣತ್ವೇನಾನುಮೀಯತೇ ॥ 103 ॥

ಈಶವಾಕ್ಯತ್ವತ ಇತಿ ಚೇತ್, ತದ್ಗವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಾ ।
ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾನುಮಾ ಚ, ಸ್ಯಾನ್ನ ಪೃಥಕ್ ಚಾನುಮೇಶ್ವರೇ ॥ 104 ॥

ಶೈವಾದ್ಯಾಮಸಂಪ್ರಾಪ್ತ-ದೃಷ್ಟಗೇನ=ಶಿವನೇ ಮೊದಲಾದವರು ರಚಿಸಿರುವ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುವ, ಫಲೇನ=ಫಲದಿಂದ, (ಅಂತಹ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶೈವಾಗಮ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ), ತದ್ವಾಕ್ಯೋಪಮಯಾ=ಆ ವಾಕ್ಯದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ದಿಂದ, ಅನ್ಯಚ್ಚ=ಶೈವಾಗಮದ ಇತರ ಭಾಗವೂ ಕೂಡ, ಈಶವಾಕ್ಯತ್ವತಃ=ರುದ್ರಾದಿಗಳು ರಚಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಇತಿ=ಈ ಹೇತುವಿನಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣತ್ವೇನ= ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು, ಅನುಮೀಯತೇ=ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಇತಿ ಚೇತ್=ಹೀಗೆಂದರೆ, ನ=ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ತದ್ಗವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಾ= ಶೈವಾದ್ಯಾಗಮದಲ್ಲಿರುವ ಫಲವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದ ವಾಕ್ಯದ ನಿದರ್ಶನದಿಂದ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾನುಮಾ ಚ=ಸಮಗ್ರ ಶೈವಾದಿ ಆಗಮವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈಶ್ವರೇ=ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಾ=ಅನುಮಾನವು, ಪೃಥಕ್=ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ನ ಸ್ಯಾತ್= ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನಲು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಧಾರ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ- ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಶೈವಾದಿ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ-ಬ್ರಹ್ಮ

ಮುಂತಾದವರು ಜಗತ್ಕಾರಣರು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆ ಆಗಮಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಫಲಗಳಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಅಂತಹ ಫಲಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಂತಹ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ 'ಶಿವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶೈವಪುರಾಣದ ಇತರ ಭಾಗವೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಇತರ ಆಗಮಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತಾಶ್ರೇಷ್ಠರು ಜಗತ್ಕಾರಣರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸೂತ್ರದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿದ ಉತ್ತರ- ಶೈವಾದಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಫಲವು ಕಂಡು ಬಂದಂತೆ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಫಲ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದಿರುವುದೂ ಕಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಫಲ ಸಿಗುವುದರಿಂದ ಆ ಆಗಮವು ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅಥವಾ ಫಲ ದೊರಕದಿರುವುದ ರಿಂದ, ಕೆಲವೊಂದು ಬಾರಿ ದೊರಕಿದ ಫಲ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಆ ಆಗಮವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು?

ಅಲ್ಲದೆ, ಶೈವಾಗಮ ಶಿವ ಜಗತ್ಕರ್ತನೆನ್ನುತ್ತದೆ. ವೈಷ್ಣವಾಗಮವು ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ಕರ್ತನೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಶೈವಮತಾನು ಯಾಯಿಗಳು ವೈಷ್ಣವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಬೇಕು; ವೈಷ್ಣವರು ಶೈವಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಬೇಕು. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣರು ಯಾರು? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೊಂದಬೇಕು. ವೇದಗಳಾದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯಗಳು. ಯಾವ ದೋಷದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ವೇದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು.

'ಪೃಥಕ್ ಚಾನುಮೇಶ್ವರೇ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಭಾಗ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣರೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಅನುಮಾನ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಬಲವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಅನುಮಾನ ಸಾಧಕವಾಗ ಲಾರದು, ಎಂದು ಅದರ ಭಾವಾರ್ಥ.

ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಲ್ಲ

ಪುಂಸ್ತ್ವಹೇತುಬಲಾದೇವ ಪೂರ್ವೋಕ್ತೇನೈವ ವರ್ತ್ಮನಾ ।
ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಮೇತೇನ ಕಾರಣಸ್ಯ ಬಲಾದ್ ಭವೇತ್ ॥ 105 ॥

ಪೂರ್ವೋಕ್ತೇನೈವ ವರ್ತ್ಮನಾ=ಹಿಂದೆ ಶೈವಾಗಮವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ, ಪುಂಸ್ತ್ವಹೇತುಬಲಾದೇವ=ರುದ್ರನೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ (ಈಶ್ವರೇ=ರುದ್ರನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಾ=ಅನುಮಾನವು, ಪೃಥಕ್=ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ, ನ ಸ್ಯಾತ್= ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ) ಏತೇನ=ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, ಕಾರಣಸ್ಯ=ಜಗತ್ಕಾರಣ ಯಾರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಂ=ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಧಾರ ಎಂಬುದು, ಬಲಾತ್=ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಗಿ, ಭವೇತ್=ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ಶಿವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದು. 'ಈ ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವನು ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕು. ಅವನೇ ಶಿವ' ಎಂದು ಊಹಿಸುವಂತೆ 'ಶಿವನೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ. ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಶಿವನಿಗಾದರೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು?' ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿಯೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗಲೀ, ಪೌರುಷೇಯ ಆಗಮಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾರು ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ನಿರ್ಧಾರ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು.

ನಾವೇದವಿನ್ನ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿರಿತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತಃ ।
ತರ್ಕೋ ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ ಶಕ್ತಃ ನೇಶಿತಾರಂ ಕಥಂಚನ ॥ 106 ॥

ನಾವೇದವಿತ್='ನಾವೇದವಿನ್ಮನುತೇ ತಂ ಬೃಹಂತಂ', 'ನ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿಃ'= 'ನೈಷಾ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿರಾಪನೇಯಾ', ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತಃ=ಈ ಮೊದಲಾದ ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ತರ್ಕಃ=ಕೇವಲ ಅನುಮಾನವು, ಕಥಂಚನ=ಯಾವ ವಿಧದಿಂದಲೂ,

ಈಶಿತಾರಂ=ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು, ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ=ತಿಳಿಸಲು, ನ ಶಕ್ತಃ= ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಅವೇದವಿತ್ ತಂ ಬೃಹಂತಂ ನ ಮನುತೇ'- ವೇದಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲದವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರ, 'ಏಷಾ ಮತಿಃ ತರ್ಕೇಣ ಆನೇಯಾ, ಅಪನೇಯಾ ಚ ನ ಭವತಿ'- ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೇವಲ ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲಾಗಲೀ, ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿ ಯಾರ್ಯಾರೋ ಜಗತ್ಕಾರಣರು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸ ಬಾರದು.

ವನಕೃತ್ವಾದಿರೂಪೇಣ ಪಕ್ಷಭೂತಸ್ಯ ಚೇಶಿತುಃ ।
ಕಿಂಚಿಜ್ಞತ್ವಂ ಹಿ ಪುಂಸ್ತ್ವೇನ ಶಕ್ಯಂ ಸಾಧಯಿತುಂ ಸುಖಮ್ ॥ 107 ॥

ವನಕೃತ್ವಾದಿರೂಪೇಣ=ಕಾಡು ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ, ಪಕ್ಷಭೂತಸ್ಯ=ಪಕ್ಷನಾದ, ಈಶಿತುಃ=ಈಶನಿಗೆ, ಪುಂಸ್ತ್ವೇನ=ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಹೇತುವಿನಿಂದ, ಕಿಂಚಿಜ್ಞತ್ವಂ=ಅಲ್ಪಜ್ಞತ್ವವು, ಸಾಧಯಿತುಂ=ಸಾಧಿಸುವುದು, ಸುಖಂ ಶಕ್ಯಂ= ಸುಲಭ ವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಬರಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೆ, 'ಶಿವಾದಿ ಈಶರು ಮನುಷ್ಯರಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ' ಎನ್ನ ಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವರನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅಂತಹವರನ್ನು ಅಲ್ಪಜ್ಞರು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗದು. ಹೀಗಾಗಿ ರುದ್ರಾದಿಗಳು ಅಲ್ಪಜ್ಞರು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ವಿಧಾನ ಹೇಗೆ?

ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ- 'ನಾವಾರೂ ಮಾಡಿರದ, ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕಾಣುವ ಪರ್ವತ, ಕಾಡು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ 'ಅದಕ್ಕೊಬ್ಬ ನಿರ್ಮಾತೃ ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಊಹಿಸಿ 'ಅವನು ನಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವನಾದರೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನಾದುದ ರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಲಾರ' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ.

ವೃಕ್ಷಕೃನ್ನಾಖಿಲಂ ವೃಕ್ಷಂ ವೇತ್ತಿ ಪುಂಸ್ತ್ವಾದ್ಧಿ ಚೈತ್ರವತ್ ।
ಇತ್ಯಾದ್ಯನುಮಯಾ ಸ್ಪರ್ಧಿ ನಾನುಮಾನಂ ಪರೇಶಿತುಃ ।
ಶಕ್ತಂ ವಿಜ್ಞಾಪನೇ .... ॥

ವೃಕ್ಷಕೃತ್=ನಾವು ನಿರ್ಮಿಸದ ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಈಶ್ವರನು, ವೃಕ್ಷಂ=ತಾನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು, ಚೈತ್ರವತ್=ಚೈತ್ರನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ, ಪುಂಸ್ತ್ವಾತ್=ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಾದುದರಿಂದ, ಅಖಿಲಂ=ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ನ ವೇತ್ತಿ= ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.

ಇತ್ಯಾದ್ಯನುಮಯಾ=ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ, ಸ್ಪರ್ಧಿ=ಸ್ಪರ್ಧಿಸ ಬೇಕಾದ, ಅನುಮಾನಂ=ಅನುಮಾನವು, ಪರೇಶಿತುಃ=ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪ-ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ, ವಿಜ್ಞಾಪನೇ=ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ, ನ ಶಕ್ತಂ=ಸಮರ್ಥವಾಗದು.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವನೋ ಅದರದ್ದೇ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅವನಿಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ನೇಕಾರ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೇಯ್ದರೆ ಆ ಬಟ್ಟೆಯ ಉದ್ದಳತೆಗಳಷ್ಟೇ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರ ಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾರು ಖರೀದಿಸುತ್ತಾರೆ, ಯಾರು ಅದರ ಉಪಯೋಗ ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಲಾದ ಈಶ್ವರನೂ ನೇಕಾರನಂತೆ ಮನುಷ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೂ ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಪೂರ್ಣ ಮಾಹಿತಿಗಳು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆನಿಸಲಾರ.

ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ಅನುಮಾನವು ಹತ್ತಾರು ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಜಗತ್ಕರ್ತನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದು.

.... ಚಾತಿಪ್ರಸಂಗೋಽನುಮಯೇದೃಶಾ ॥ 108 ॥
ವಸ್ತುತ್ವಾತ್ ತುರಗಃ ಶೃಂಗೀ, ಪುಷ್ಪವತ್ ಖಂ, ಸುತೈರ್ಯುತಾ ।
ಚಿತ್ರಿಣೀ, ಚ ರಸಃ ಷಷ್ಠೋ ರಸತ್ವಾತ್ ಸೋತ್ತರೋ ಭವೇತ್ ॥ 109 ॥

ಈದೃಶಾ=ವೇದಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ, ಅನುಮಯಾ=ಅನುಮಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಅತಿಪ್ರಸಂಗಃ=ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಇದೆ-

ವಸ್ತುತ್ವಾತ್=(ಹಸುವಿನಂತೆ) ವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ, ತುರಗಃ=ಕುದುರೆಯೂ, ಶೃಂಗೀ=ಕೋಡುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ, ಖಂ= ಆಕಾಶವು ಪುಷ್ಪವತ್=ಹೂವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ, ಚಿತ್ರಿಣೀ=ಬಂಜೆಯು, ಸುತೈಃ=ಮಕ್ಕಳಿಂದ, ಯುತಾ=ಸಹಿತಳಾಗಿಯೂ, (ಪುತ್ರವತಿ ಯಾಗಿಯೂ), ಷಷ್ಠಃ ರಸಃ=ಆರನೆಯ ರಸವು, ರಸತ್ವಾತ್=ಐದನೆಯ ರಸದಂತೆ ರಸವಾದುದರಿಂದ, ಸೋತ್ತರಃ=ಮುಂದಿನ ಏಳನೆಯ ರಸವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ, ಭವೇತ್= ಆದೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದೀತು. ಹಸು ಒಂದು ವಸ್ತು. ಕುದುರೆಯೂ ವಸ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಸುವಿನಂತೆ ಕುದುರೆಗೂ ಕೋಡಿದೆ, ಎನ್ನಬೇಕಾದೀತು. ಕೋಡಿದ್ದರೆ ಏಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃವಿದ್ದರೆ ಏಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಈಶ್ವರಾನುಮಾನದಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾದುದು.

ಅದರಂತೆ, ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಗಿಡ ಹೂ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ ಒಂದು ಭೂತವಸ್ತು. ಆಕಾಶವೂ ಭೂತವಸ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲೂ ಹೂವಿನ ಗಿಡ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದೀತು.

ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿವೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ಬಂಜೆ. ಆದರೆ ಅವಳೂ ಹೆಂಗಸೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಳಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದಾರೆ, ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದೀತು.

ಸಿಹಿ, ಹುಳಿ, ಉಪ್ಪು, ಖಾರ, ಒಗರು, ಕಹಿ ಹೀಗೆ ಆರೇ ರಸಗಳು. ಐದನೆಯ ರಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಆರನೆಯ ರಸವಿರುವಂತೆ ಆರನೆಯ ರಸಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಮತ್ತೊಂದು ರಸವಿದೆ, ಎಂದು ಊಹಿಸಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಏಳನೆಯ ರಸವೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಯಾವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗದು.

ಉಪಕ್ರಮಾದಿಲಿಂಗೇಭ್ಯೋ ನಾನ್ಯಾ ಸ್ಯಾದನುಮಾ ತತಃ ॥ 110 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತೇ
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣಂ ಸಮಾಪ್ತಮ್ ॥

ತತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಉಪಕ್ರಮಾದಿಲಿಂಗೇಭ್ಯೋ=ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಾಯಕ ವಾಗಿರುವ ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ಲಿಂಗಗಳಿಗಿಂತ ಹಾಗೂ ವೇದದ ಬೆಂಬಲವಿರುವ ಹೇತುಗಳಿಗಿಂತ, ಅನ್ಯಾ=ಬೇರೆಯದಾದ, ಅನುಮಾ= ಅನುಮಾನವು, ನ ಸ್ಯಾತ್= ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಉಪಕ್ರಮ ಉಪಸಂಹಾರಾದಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು. ಅವುಗಳು ವೇದವಾಕ್ಯರೂಪವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುಮಾನರೂಪವಾಗಿ ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅದರಂತೆ, 'ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ವೇದ ಹೇಳಿದಾಗ 'ಅವನು ಸಮಗ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಗುಣಪೂರ್ಣ' ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದದ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾಗದು. 'ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ಕಾರಣ' ಎಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪಡುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಯಾರು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಅನುಮಾನಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾಗದು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ ಮುಗಿಯಿತು.

ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಓಂ ॥

ತ ಏವಾನ್ವಯನಾಮಾನಃ ತೈಃ ಸಮ್ಯಕ್ ಪ್ರವಿಚಾರಿತೇ ।
ಮುಖ್ಯಾರ್ಥೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುಃ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ನಾಪರಃ ॥ 111 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತೇ
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣಂ ಸಮಾಪ್ತಮ್ ॥

ತೇ ಏವ=ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳೇ, ಅನ್ವಯನಾಮಾನಃ= ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳ ನಿಜವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕಾರಣಗಳಾಗುವುದರಿಂದ 'ಅನ್ವಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ತೈಃ=ಆ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳಿಂದ, ಸಮ್ಯಕ್=ಬಲಾಬಲ ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಪ್ರವಿಚಾರಿತೇ (ಸತಿ)=ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ, ಇದಂ=ಈ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ವಿಷಯವು, ಅವಗಮ್ಯತೇ= ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ=ಸಮಗ್ರ ವೇದದ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಃ=ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅರ್ಥವು, ಭಗವಾನ್=ಷಡ್ಗುಣೈಶ್ವರ್ಯ ಸಂಪನ್ನನಾದ, ವಿಷ್ಣುಃ=ವಿಷ್ಣುವು, ಅಪರಃ= ಇತರ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ, ನ=ಅಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ವೇದಗಳೇ ಆಧಾರಗಳು, ಶೈವಾದಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ವೇದದಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ, ಜೀವ, ಪ್ರಕೃತಿ ಇವುಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ.

1. 'ಏಕೋ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತೀಯಾಯ ತಸ್ಥೇ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ರುದ್ರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

2. 'ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಃ ಸಮವರ್ತತಾಗ್ರೇ' ಈ ವಾಕ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

3. 'ಜೀವಾದ್ ಭವಂತಿ ಭೂತಾನಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ಜೀವರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದಿದೆ.

4. 'ಪ್ರಧಾನಾದ್ ಇದಮಾವಿರಾಸೀತ್' ಈ ವಾಕ್ಯ ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರಣರೆಂದು ಹೇಳಿರುವಾಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ನಾಲ್ಕನೆಯ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಶ್ಲೋಕ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತತ್, ತು, ಸಂ, ಅನ್ವಯಾತ್ ಎಂಬ ಪದಗಳಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ– 'ಸಂ ಅನ್ವಯಾತ್ (ಪ್ರವಿಚಾರಿತೇ) ತತ್ ತು ಸಂಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ' ಎಂದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ಆರು ವಿಧವಾದ ಲಿಂಗಗಳು. 'ಅನ್ವೀಯತೇ (ವಾಕ್ಯಾನಿ ಅರ್ಥೈಃ) ಇತಿ ಅನ್ವಯಃ' ಎಂದು ಅನ್ವಯಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ. ವೈದಿಕವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವುದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಲ್ಲವೋ ಅಂತಹವುಗಳು 'ಅನ್ವಯಗಳು'. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದವುಗಳು ಎಂದು ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥ. ಅಂತಹವುಗಳು ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಫಲ, ಅರ್ಥವಾದ, ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಆರು ಲಿಂಗಗಳು.

'ತೈಃ ಸಮ್ಯಕ್ ಪ್ರವಿಚಾರಿತೇ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ 'ಸಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಸಮ್ಯಕ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಪ್ರವಿಚಾರಿತೇ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಉಪಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಕ್ರಮ- ಉಪಸಂಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಕಾಶತ್ವ-ನಿರವಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚಿಸಿ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು

ಪ್ರಬಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮ್ಯಕ್ (ಸರಿಯಾಗಿ) ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸೂತ್ರದ 'ಸಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಸಂ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಅನುವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂ' ಎಂದರೆ 'ಮುಖ್ಯ' ಎಂದೂ, 'ಸಮಗ್ರ' ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. 'ವಿಷ್ಣು' ಸಮಗ್ರ ವೇದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ, ಎಂದು ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ 'ಮುಖ್ಯಾರ್ಥೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುಃ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ' ಎಂಬ ಭಾಗ ವಿವರಿಸಿದೆ.

'ನಾಪರಃ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಶಬ್ದ ಸೂತ್ರದ 'ತು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. 'ತತ್ತು' ಎಂದರೆ 'ವಿಷ್ಣುವೇ, ಇತರರು ಅಲ್ಲ' ಎಂದರ್ಥ.

ಸಕಲಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದು 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಗುಣ ಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವ ಗುಣಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲವಾದೀತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುಪರವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ.

'ಯೋ ದೇವಾನಾಂ ನಾಮಧಾ ಏಕ ಏವ'

ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಂತೆ ರುದ್ರ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಜೀವ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಹೆಸರುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದವನು ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬನೇ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ ಮುಗಿಯಿತು.



ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣಧರ್ಮ

ಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ,

'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ'

ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಾತೀತ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ- 'ಅನಂತಾ ವೈ ವೇದಾಃ' ವೇದವು ಅಪಾರವಾದುದು. ಸಮಗ್ರ ವೇದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪಾಯುಷ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಾವು ತಿಳಿದ ಕೆಲವು ವೇದಭಾಗಗಳು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಯದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಅಂದಮೇಲೆ ಸಮಗ್ರ ವೇದ ವಿಷ್ಣುಪರ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕರಣವಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಏಳು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಅಧಿಕರಣ ಇದಾಗಿದೆ.

॥ ಓಂ ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ ಓಂ ॥

ಅವಾಚ್ಯವಾದುದು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಲಾರದು

ಈಕ್ಷಣೀಯತ್ವತೋ ವಿಷ್ಣುರ್ವಾಚ್ಯ ಏವ ನ ಚಾನ್ಯಥಾ ।
ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಂ ಕ್ವಾಪಿ ದೃಷ್ಟಂ ಹಿ, ಕಿಂ ತದಿತ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ ॥ 112 ॥

ವಿಷ್ಣುಃ=ವಿಷ್ಣುವು, ಈಕ್ಷಣೀಯತ್ವತಃ=ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯನಾದುದರಿಂದ, ವಾಚ್ಯ ಏವ= ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯಥಾ=ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಂ= ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಮ್ಯತ್ವವು, ಕ್ವಾಪಿ=ಎಲ್ಲೂ, ನ ದೃಷ್ಟಂ=ಕಂಡಿಲ್ಲ, ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯಥಾ=ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಅವಾಚ್ಯವಾದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಂ= ಅಂತಹುದು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಕ್ವಾಪಿ=ಎಲ್ಲೂ, ನ ದೃಷ್ಟಂ=ಕಂಡಿಲ್ಲ, ಅನ್ಯಥಾ= ಅವಾಚ್ಯವಾದುದೂ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಕಿಂ ತತ್=ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದುದು

ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಉಂಟಾಗಿ, ಅನವಸ್ಥಿತಿಃ= ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬಂದೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಸೂತ್ರದ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬ ಪದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಈಕ್ಷಣೀಯತ್ವತಃ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞೇಯನಾದುದರಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

'ಸ ಏತಸ್ಮಾಜ್ಜೀವಘನಾತ್ ಪರಾತ್ ಪರಂ ಪುರಿಶಯಂ ಪುರುಷಮೀಕ್ಷತೇ ।'

ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು 'ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಜೀವ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನು ಕಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನೋಡಲಾಗದು. ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಉಳಿದಿರುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಶಬ್ದಜಾಲಗಳು. ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸೀತು?

ಇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ- ''ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. 'ಗಂಗೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ನದಿ. ಆದರೆ 'ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ ಇದೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ಗಂಗೆ ಎಂದರೆ ನದಿಯಲ್ಲ; ನದಿಯ ತೀರ. ಅದು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನು ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ ನಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಬಹುದು'' ಎಂದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ' ಎಂದಾಗ 'ಗಂಗಾ'ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಗಂಗಾನದಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ 'ನದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಗಂಗೆ ಎಂದರೆ ಗಂಗೆಯ ದಡ, ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಇದು ಮೊದಲಾಗಿ 'ಗಂಗೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದಲ್ಲ, ಮೊದಲು 'ನದಿಗೊಂದು ದಡ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಗಂಗೆ ಎಂದರೆ ನದಿಯಲ್ಲ, ನದಿಯ ದಡ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳೂ ಒಂದೊಂದು ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಗುಣ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದುದು ಆ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ, ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗಲಾರ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸ ಬೇಕು. ಆ ಪದವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲ; ಲಕ್ಷಕ. ಮತ್ತೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪದವನ್ನು ಅರಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು- 'ಕಿಂ ತದಿತ್ಯನವಸ್ಥಿತಿಃ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು- 'ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಬಹುದು' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಕಬ್ಬಿನ ಸಿಹಿ, ಹಾಲಿನ ಸಿಹಿ, ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣಿನ ಸಿಹಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಸಿಹಿಯೇ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಅಂತರವಿದೆ. ಹಾಲನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡದವರೂ ಹಣ್ಣನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಈ ರುಚಿವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ವಾಚಕಗಳಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಪದಗಳು ಇಲ್ಲ,

ಇಕ್ಷುಕ್ಷೀರಗುಡಾದೀನಾಂ ಮಾಧುರ್ಯಸ್ಯಾಂತರಂ ಮಹತ್ ।
ಭೇದಸ್ತಥಾಪಿ, ನಾಖ್ಯಾತುಂ ಸರಸ್ವತ್ಯಾಪಿ ಶಕ್ಯತೇ ॥

ಹೀಗೆ ಅಂತಹ ಸಿಹಿವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಾಚ್ಯವಾದುದು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ನಿಯಮ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಎಂದು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದೆ.

ಮಾಧುರ್ಯಾದಿವಿಶೇಷಾಶ್ಚ ತಚ್ಛಬ್ದೈರುದಿತಾಃ ಸದಾ ।
ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೋಽಪಿ ಹಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಶಬ್ದೇನೈವೋದಿತೋ ಭವೇತ್
॥ 113 ॥

ಮಾಧುರ್ಯಾದಿವಿಶೇಷಾಶ್ಚ= ಸಿಹಿಯ ಅವಾಂತರ ವಿಶೇಷಗಳೂ, ತಚ್ಛಬ್ದೈಃ= 'ಸಿಹಿವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಥವಾ ಸೂದಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ, ಸದಾ ಉದಿತಾಃ=ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ.

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೋಽಪಿ=ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೂ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಶಬ್ದೇನ='ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ'

ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಉದಿತಃ ಏವ= ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ, ಭವೇತ್= ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ :

ಹಾಲಿನ, ಕಬ್ಬಿನ ರುಚಿಗಳಿಗೆ ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ತಪ್ಪು. ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಶಬ್ದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ರುಚಿವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸೂದಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹೆಸರಿದೆ-

ವಿಶದಂ ಕ್ಷೀರಮಾಧುರ್ಯಂ, ಸ್ಥಿರಮಾಜ್ಯಸ್ಯ, ತೀಕ್ಷ್ಣಕಮ್ ।
ಗುಡಸ್ಯ, ಪನಸಾದೀನಾಂ ನಿರ್ಹಾರೀತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ಹಾಲು, ತುಪ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಸಿಹಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಇವೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ- ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- 'ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವವನು ಇವನು' ಎಂದು ಒಂದು ವಾಕ್ಯ. ಇಲ್ಲಿರುವ 'ಅಡಿಗೆ, ಮಾಡು' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವೆರಡು ಸೇರಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಅವನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವಾಚ್ಯವಾದುದು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ?

ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ- ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು, ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಹೆಸರು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವನು ವಾಚ್ಯ. ಯಾವ ಹೆಸರೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ 'ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ' ಎಂಬ ಹೆಸರಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಅವಾಚ್ಯವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ನಾವಾಚ್ಯಂ ತೇನ ಕಿಂಚಿತ್ ಸ್ಯಾತ್, ಯತ ಇತ್ಯಾದಿಕೈರ್ವದನ್ ।
ಅವಾಚ್ಯತ್ವಂ ಕಥಂ ಬ್ರೂಯಾತ್ ಮೂಕೋಽಹಮಿತಿವತ್ ಸುಧೀಃ॥114॥

ತೇನ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅವಾಚ್ಯಂ=ವಾಚ್ಯವಲ್ಲದ, ಕಿಂಚಿತ್=ಯಾವುದೂ (ಲಕ್ಷ್ಯಂ=ಲಕ್ಷ್ಯವು), ನ ಸ್ಯಾತ್=ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅವಾಚ್ಯಂ=ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗದಿರುವುದು, ಕಿಂಚಿತ್=ಯಾವುದೂ, ನ ಸ್ಯಾತ್=ಇಲ್ಲವೋ, ತೇನ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, (ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾಗದಿದ್ದರೆ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ).

ಯತಃ='ಯತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ, ಇತ್ಯಾದಿಕೈಃ=ಅಥವಾ, ಇಂತಹ ಇನ್ನಾವುದೇ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ, ವದನ್=ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ, ಅವಾಚ್ಯತ್ವಂ='ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದ ಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದು 'ಮೂಕೋऽಹಂ'-'ನಾನು ಮೂಕ', ಇತಿವತ್= ಎನ್ನುವಂತೆ, ಸುಧೀಃ=ಬುದ್ಧಿ ಇರುವವನು, ಕಥಂ= ಹೇಗೆ ತಾನೇ, ಬ್ರೂಯಾತ್= ಹೇಳಿಯಾನು?

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಾವಾಚ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹಾಸ್ಯದ ಮಾತು. 'ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ, ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವಾಚ್ಯತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ' ಎನ್ನಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಾಚಕವಾದ ಒಂದು ನಾಮದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಅವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಯತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವನು 'ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಮೂಕೋऽಹಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸ್ವಕ್ರಿಯಾ- ವಿರುದ್ಧ. 'ಮೂಕ' ಎಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ತನಗೆ ಬಾಯಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಮೂಕ' ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ 'ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವನು ಎಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿವಂತ!

ಯೇನ ಲಕ್ಷ್ಯಮಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಲಕ್ಷ್ಯಶಬ್ದೇನ ಸೋऽವದತ್ ॥ 115 ॥

ಯೇನ=ಯಾರಿಂದ, ಲಕ್ಷ್ಯಮಿತಿ='ಬ್ರಹ್ಮನು ಪದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂದು, ಪ್ರೋಕ್ತಂ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ, ಸಃ= ಅವನೇ, ಲಕ್ಷ್ಯಶಬ್ದೇನ= 'ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು, ಅವದತ್= ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ, ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎನ್ನುವಾಗ 'ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಚ್ಯನಾಗಬೇಕಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ 'ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವು' ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು?

'ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ; ಅದರಿಂದಲೂ 'ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ಲಕ್ಷ್ಯ' ಪದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯನಾದವನು ಯಾರು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಉತ್ತರ? ಅದಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾದ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು ತಾನೆ?

ಏಕಸ್ಯಾಪಿ ಹಿ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಗೌಣಾರ್ಥಸ್ವೀಕೃತೌ ಸತಾಮ್ ।
ಮಹತೀ ಜಾಯತೇ ಲಜ್ಜಾ, ಯತ್ರ ತತ್ರಾಖಿಲಾ ರವಾಃ ॥ 116 ॥

ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾ ಇತಿ ವದನ್ ಯಸ್ತನ್ಮಾರ್ಗಾನುವರ್ತಿನಾಮ್ ।
ಕಥಂ ನ ಜಾಯತೇ ಲಜ್ಜಾ ವಕ್ತುಂ ಶಾಬ್ದತ್ವಮಾತ್ಮನಃ ॥ 117 ॥

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಸತಾಂ=ಸಜ್ಜನರಿಗೆ, ಯತ್ರ=ಯಾವ ವೇದದಲ್ಲಿ, ಏಕಸ್ಯ=ಒಂದು, ಶಬ್ದಸ್ಯಾಪಿ=ಶಬ್ದಕ್ಕೂ, ಗೌಣಾರ್ಥಸ್ವೀಕೃತೌ=ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ, ಮಹತೀ=ದೊಡ್ಡ, ಲಜ್ಜಾ=ನಾಚಿಕೆಯು, ಜಾಯತೇ= ಉಂಟಾಗುವುದೋ, ತತ್ರ=ಅಂತಹ ವೇದದಲ್ಲಿ, ಅಖಿಲಾಃ=ಎಲ್ಲಾ, ರವಾಃ= ಶಬ್ದಗಳೂ, ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾಃ=ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವುಳ್ಳವುಗಳು, ಇತಿ=ಹೀಗೆಂದು, ಯಃ=ಯಾರು, ವದನ್=ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೋ, (ತಸ್ಯ=ಅಂತಹವನಿಗೆ) ಆತ್ಮನಃ=ತನಗೆ, ತನ್ಮಾರ್ಗಾನುವರ್ತಿನಾಂ (ಸಕಾಶಾತ್)=ವೈದಿಕಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದಾಗಿ, ಕಥಂ= ಹೇಗೆ ತಾನೆ, ಲಜ್ಜಾ= ನಾಚಿಕೆಯು, ನ ಜಾಯತೇ= ಆಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ?

ಅಥವಾ, ತನ್ಮಾರ್ಗಾನುವರ್ತಿನಾಂ=ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳೂ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕಗಳು ಎನ್ನುವ ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ, ಲಜ್ಜಾ ಕಥಂ ನ ಜಾಯತೇ=ನಾಚಿಕೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇನು?

ವಿವರಣೆ

ವೈದಿಕರು, ವೇದದ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು

ಹೇಳಬಾರದು, ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು, ಎಂಬ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ತೊಟ್ಟವರು. ಅಂತಹವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವೇದದ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೆ ಬಹಳ ಸಂಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹುದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದದ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ- ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಲಕ್ಷ್ಯ- ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎನ್ನುವ ವಾದ ವೈದಿಕವಾದ ಹೇಗಾದೀತು? ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಸಂಕೋಚವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ?

ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಾವಾಚ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

॥ ಓಂ ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ ॥

'ಅತ್ಮನ್ಯೇವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯೇತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇರುವುದರಿಂದ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಗೌಣಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನೇ ವಾಚ್ಯ, ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

॥ ಓಂ ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

'ತರತಿ ಶೋಕಮಾತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದವನು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನಲಾಗದು.

ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದರೂ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲಾ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈ ಸೂತ್ರ ಪರಿಹಾರ ನೀಡಿದೆ. 'ತರತಿ ಶೋಕಂ ಆತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ತರತಿ). ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಂದೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವ ಹಾಗೂ ವಾಚ್ಯತ್ವ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ

ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮಾದಯಃ ಶಬ್ದಾಃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪೂರ್ಣಾಭಿಧಾಯಿನಃ ।
ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಲಕ್ಷಿತಂ ಚ ಯದಾ ತದಾ ॥ 118 ॥

ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರೋಪಮಂ ಮಾಯಾಶಬಲಂ ವಾಚ್ಯಮಿತ್ಯಪಿ ।
ಕಲ್ಪಯಿತ್ವಾ ವಿನಾ ಮಾನಂ ಲಕ್ಷ್ಯಂ ಶುದ್ಧಂ ವದನ್ ಪದೈಃ ॥ 119 ॥

ಆತ್ಮಶಬ್ದೋದಿತಸ್ಯೈವ ಜ್ಞಾನಂ ಮುಕ್ತಾವಸಾಧನಮ್ ।
ಆಹ, ಶ್ರುತಪರಿತ್ಯಾಗಃ ಸ್ಯಾಚ್ಚಾಸ್ಯಾಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ।
ಸ್ಯಾತ್ ಸರ್ವತ್ರ ಚ, ಯತ್ರೈಕಮಪಿ ಲೋಕೋ ಜುಗುಪ್ಸತೇ ॥ 120 ॥

ಯದಾ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಆತ್ಮ-ಬ್ರಹ್ಮಾದಯಃ=ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ, ಶಬ್ದಾಃ=ಶಬ್ದಗಳು, ಸಾಕ್ಷಾತ್=ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ, ಪೂರ್ಣಾಭಿಧಾಯಿನಃ= ಪೂರ್ಣನಾದ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ=ಪ್ರಥಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ= ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು, ಲಕ್ಷಿತಂ= ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ,

ತದಾ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರೋಪಮಂ=ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನಂತೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ, ಮಾಯಾಶಬಲಂ=ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು, ವಿನಾ ಮಾನಂ=ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ, ಪದೈಃ=ಪದಗಳಿಂದ, ವಾಚ್ಯಮಿತ್ಯಪಿ=ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನೆಂದೂ, ಶುದ್ಧಂ=ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನು, ಪದೈಃ=ವೈದಿಕಪದಗಳಿಂದ, ಲಕ್ಷ್ಯಂ= ಲಕ್ಷ್ಯನೆಂದೂ, ವಿನಾ ಮಾನಂ=ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ, ವದನ್=ಹೇಳುತ್ತಾನೋ,

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮಶಬ್ದೋದಿತಸ್ಯ=ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ 'ತರತಿ ಶೋಕಂ ಆತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನ, ಜ್ಞಾನಂ=ಜ್ಞಾನವು, ಮುಕ್ತೌ=ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅಸಾಧನಮೇವ=ಸಾಧನವಲ್ಲವೆಂದೇ, ಆಹ=ಹೇಳುತ್ತಾನೋ,

ಅಂತಹ ಮಾಯಾವಿಗೆ, ಯತ್ರ=ಯಾವ ಎರಡು ದೋಷಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕಮಪಿ=ಒಂದು ದೋಷಕ್ಕೂ ಕೂಡ, ಲೋಕಃ=ಜನವು, ಜುಗುಪ್ಸತೇ=

ಅಸಹ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದೋ, ಅಂತಹ, ಶ್ರುತಪರಿತ್ಯಾಗಃ=ಶಬ್ದಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದ ಪರಿತ್ಯಾಗವು, ಸ್ಯಾತ್=ಆಗುತ್ತದೆ. ಚ=ಮತ್ತು, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ=ಶಬ್ದವು ಹೇಳದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಹಾನಿ, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ಎಂಬ ಎರಡು ದೋಷವೂ, ಸ್ಯಾತ್=ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' 'ಪುರಿಶಯಂ ಪುರುಷಮೀಕ್ಷತೇ' ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿವೆ, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ, ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಹಾನಿ, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ಎಂಬ ಎರಡು ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ನಿರ್ಗುಣ, ಸಗುಣ ಎಂಬ ಈ ವಿಭಾಗವೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ. ಅದು ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಹೇಳುವ ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ.

ಮಾಯಾವಾದದಂತೆ- ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಮಾಯೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದೇ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅವಾಸ್ತವವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯತ್ವ, ವಾಚ್ಯತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಇಂತಹ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ಹೊರತು ನಿರ್ಗುಣನಿಗಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞೇಯನೂ ಅಲ್ಲ, ವಾಚ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಮಾಯಾವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆ.

ಈ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೋಕ್ಷಕಾರಣನಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅನಂತಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸಮ್ಮತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವೇದಗಳೂ ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನೆಂದೇ ಒಕ್ಕೊರಲಿನಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಶ್ರುತಹಾನಿ.

ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಹಾನಿ ದೋಷವಿದೆ- ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ 'ತರತಿ ಶೋಕಂ ಆತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ, ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿರುವುದರಿಂದ, ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮಪರವೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು (ಆತ್ಮವಿತ್) ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜ್ಞೇಯನೆಂದಾದರೆ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಾಚ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ- ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದರೂ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ (ಗೌಣಾತ್ಮವಾಚಕ) ಎಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ತರತಿ ಶೋಕಂ ಆತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವೂ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ವಾಚಕವೆಂದಂತಾಗಿ 'ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಹಾನಿ ದೋಷ.

ಅದರಂತೆ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾದ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಪದಗಳು ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾದೋಷ. ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾದ ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾದವನು. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೂ ಅಸಮ್ಮತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆತ್ಮಾದಿಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು 'ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆ'.

ಶ್ರುತಹಾನಿ, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೋಷ ಬಂದರೂ ಸಾಕು, ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವಲ್ಲ, ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ದೋಷಗಳಿವೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಮಾಯಾವಾದದ ಈ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರ ಕಲ್ಪನೆ ವೈದಿಕವೆನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ನಿಯಮೇನೋಭಯಂ ಸ್ಯಾದ್ಧಿ ಯಸ್ಯ ಸ್ವಪರಯೋರ್ಮತೇ ।
ಅಲಂಕೃತಃ ಸದೈವಾಯಂ ದುರ್ಘಟೈರೇವ ಭೂಷಣೈಃ ॥ 121 ॥

ಯಸ್ಯ=ಯಾರಿಗೆ, ಸ್ವಪರಯೋರ್ಮತೇ=ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಪರಸಿದ್ಧಾಂತ

ದಲ್ಲಿ, ಉಭಯಂ=ಶ್ರುತಹಾನಿ, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ದೋಷಗಳು, ನಿಯಮೇನ=ನಿಯತವಾಗಿ, ಸ್ಯಾದ್ಧಿ=ಸಮ್ಮತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅಯಂ=ಅಂತಹವನು (ಮಾಯಾವಾದಿಯು), ದುರ್ಘಟೈಃ=ಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವಾದ, ಭೂಷಣೈಃ= ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ (ದೋಷಗಳಿಂದ), ಸದಾ=ಯಾಗಲೂ, ಅಲಂಕೃತಃ ಸ್ಯಾತ್= ಅಲಂಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾನು.

ವಿವರಣೆ

ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆ, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಹಾನಿ ಈ ಎರಡು ದೋಷ ಬಂದರೂ ಚಿಂತಿಲ್ಲ, ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡು ಜುಗುಪ್ಸಿತವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮೊಂಡುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಬಿಡಬೇಕಾದೀತು. ವೇದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದ ಬೌದ್ಧವಾದವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾದೀತು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಪರಯೋರ್ಮತೇ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ- ನಾವು ಎರಡು ದೋಷಗಳನ್ನು ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆ ದೋಷಗಳು ಉಭಯಸಮ್ಮತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅಂಧಂತಮೋ ನಿತ್ಯದುಃಖಂ ತಸ್ಯ ಸ್ಯಾದ್ವಸನದ್ವಯಮ್ ॥ 122 ॥

'ಅನಂದಾ ನಾಮ ತೇ ಲೋಕಾ ಅಂಧೇನ ತಮಸಾವೃತಾಃ ।
ತಾಂಸ್ತೇ ಪ್ರೇತ್ಯಾಭಿ ಗಚ್ಛಂತಿ ಯೇಽವಿದ್ವಾಂಸೋ ಬುಧೋ ಜನಾಃ' ॥123॥

'ಅಸುರ್ಯಾ ನಾಮ ತೇ ಲೋಕಾ ಅಂಧೇನ ತಮಸಾವೃತಾಃ ।
ತಾಂಸ್ತೇ ಪ್ರೇತ್ಯಾಭಿಗಚ್ಛಂತಿ ಯೇ ಕೇ ಚಾತ್ಮಹನೋ ಜನಾಃ' ॥ 124 ॥

ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಯೋ ಮಾನಂ ಶತಶೋಽತ್ರ ಸಮಂತತಃ ॥ 125 ॥

ತಸ್ಯ=ವೇದವು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಹೇಳದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವವನಿಗೆ, ಅಂಧಂತಮಃ=ನಿತ್ಯನರಕದ ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು, ನಿತ್ಯದುಃಖಂ= ನಿತ್ಯವಾದ ದುಃಖ ಇವು, ವಸನದ್ವಯಂ=ಉಡುವ ಮತ್ತು ಹೊದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಎರಡು ಬಟ್ಟೆಗಳಾಗಿ, ಸ್ಯಾತ್=ಆಗಲಿ.

'ತೇ ಲೋಕಾಃ=ದುಷ್ಟರು ಪಡೆಯುವ ಆ ಲೋಕಗಳು, ಅನಂದಾಃ ನಾಮ= ಸುಖವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ 'ಅನಂದ' ಎನಿಸಿವೆ. ಅಂಧೇನ=ಕಣ್ಣು ಕಾಣಿಸದ, ತಮಸಾ= ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯಿಂದ, ಆವೃತಾಃ=ಕವಿದಿವೆ. ಯೇ=ಯಾರು, ಬುಧಃ=ವೇದದಿಂದ, ಅವಿದ್ವಾಂಸಃ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ (ವೇದಗಳು) ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲವೋ, ತೇ=ಅಂತಹ, ಜನಾಃ=ಜನರು, ಪ್ರೇತ್ಯ=ಮರಣ ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ, ತಾನ್=ಅಂತಹ ಲೋಕಗಳಿಗೆ, ಅಭಿಗಚ್ಛಂತಿ=ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.'

'ತೇ ಲೋಕಾಃ=ಆ ಲೋಕಗಳು, ಅಸುರ್ಯಾಃ ನಾಮ=ಸುಖಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾದುದರಿಂದಲೂ ಅಸುರರಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೂ 'ಅಸುರ್ಯಾಃ' ಎನಿಸಿವೆ. ಹಾಗೂ ಅಂಧೇನ=ಕಣ್ಣು ಕುರುಡಾಗಿಸುವ, ತಮಸಾ=ಕತ್ತಲಿನಿಂದ, ಆವೃತಾಃ= ಕವಿದಿವೆ. ಯೇ ಕೇ ಚ=ಯಾರೆಲ್ಲರೂ, ಆತ್ಮಹನಃ=ವೇದ ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ, ಜನಾಃ=ಜನರೋ, ತೇ=ಅವರು, ಪ್ರೇತ್ಯ=ಮರಣಿಸಿ, ತಾನ್=ಅಂತಹ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಗಚ್ಛಂತಿ=ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.'

ಹೀಗೆ, ಅತ್ರ=ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಸಮಂತತಃ=ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ, ಇತ್ಯಾದಿ= ಈ ಮೊದಲಾದ, ಶತಶಃ=ನೂರಾರು, ಶ್ರುತಯಃ=ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು, ಮಾನಂ=ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಭೂಷಣಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಎರಡು ಉಡುಗೆಗಳು- ಅಂಧಂತಮಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದುಃಖ. ಇದು ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ದ್ವೇಷಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳುವ ದೋಷವಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಇಂತಹ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿವೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಮಂತ್ರದ 'ಬುಧಃ ಅವಿದ್ವಾಂಸಃ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ವೇದ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ಬೋಧಯತಿ ಇತಿ ಬುಧ್'. ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ 'ಬುಧ್' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಶಬ್ದದ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿ 'ಬುಧಃ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಗಳಿಂದ ವಿಮುಖರಾದವರು, ವೇದವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನದು. ಅಲ್ಲಿರುವ 'ಆತ್ಮಹನಃ' ಎಂಬ ಪದ 'ಆತ್ಮನನ್ನು= ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಡುವವರು' ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದವು ಹೇಳಿದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಮಂತ್ರಗಳು ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮ, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

ಶ್ರುತಹಾನಿ, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಎರಡು ದೋಷಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಾದದಿಂದ ಅನರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಭಾಗವಿದೆ.

॥ ಓಂ ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ ಓಂ ॥

ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚೈವ ನಾತ್ಮಾ ಗೌಣಃ ಶ್ರುತೌ ಶ್ರುತಃ ।
'ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥಾನ್ಯಾ ವಾಚೋ ಮುಂಚಥ' ಚೇತಿ ಹ ॥ 126 ॥

ಉಕ್ತ ಆತ್ಮಾ ಕಥಂ ಗೌಣಃ ಹೇಯಪಕ್ಷೇ ಹ್ಯಸೌ ಶ್ರುತಃ ।

ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ=ತ್ಯಾಜ್ಯನಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಶ್ರುತೌ= ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಶ್ರುತಃ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ, ಆತ್ಮಾ=ಆತ್ಮನು, ಗೌಣಃ= ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು, ನೈವ=ಖಂಡಿತಾ ಅಲ್ಲ.

'ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥಾನ್ಯಾ ವಾಚೋ ಮುಂಚಥ' ಇತಿ= 'ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ ಆತ್ಮಾನಮನ್ಯಾ ವಾಚೋ ವಿಮುಂಚಥ, ಅಮೃತಸ್ಯೈಷ ಸೇತುಃ' ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ, ಉಕ್ತಃ=ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಆತ್ಮಾ=ಆತ್ಮನು, ಗೌಣಃ=ಗೌಣಬ್ರಹ್ಮನು, ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ಆದಾನು? ಅಸೌ=ಗೌಣ ಆತ್ಮನು, ಹೇಯಪಕ್ಷೇ='ಅನ್ಯಾ ವಾಚೋ ವಿಮುಂಚಥ' ಎಂಬ ಹೇಯಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ, ಶ್ರುತಃ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಹ=ಉಪಾದೇಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ.

ವಿವರಣೆ

'ದೃಶ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣಾತ್ಮನನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ ಆತ್ಮಾನಂ ಅನ್ಯಾ ವಾಚೋ ವಿಮುಂಚಥ ।

ಅಮೃತಸ್ಯೈಷ ಸೇತುಃ ॥

ಎಂಬ ಈ ಕಾಠಕ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವಂತೆಯೂ, ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸದಂತೆಯೂ ಆದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಜಾನಥ ಆತ್ಮಾನಂ' ಎಂದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನದ ನಿಯಮದಂತೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೌಣ ಆತ್ಮ, ಅರ್ಥಾತ್ 'ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲದ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಅನ್ಯಾ ವಾಚಃ ವಿಮುಂಚಥ' ಎಂಬ ಹೇಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಗುಣ ಆತ್ಮನೇ ಅರ್ಥವೆನ್ನಬೇಕು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ವಾಚ್ಯನಾಗಲೇ ಬೇಕು.

ಪರಿವಾರತಯಾ ಗ್ರಾಹ್ಯಾ ಅಪಿ ಹೇಯಾ ಪ್ರಧಾನತಃ ॥ 127 ॥

ಪರಿವಾರತಯಾ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರಿವಾರದವರಾಗಿ, ಗ್ರಾಹ್ಯಾ ಅಪಿ=ಭಜನೀಯರಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು, ಪ್ರಧಾನತಯಾ=ಅವರೇ ಪ್ರಧಾನ ಧ್ಯೇಯರಾಗಿ, ಹೇಯಾಃ=ತ್ಯಾಜ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಯಾರನ್ನೂ ಪೂಜಿಸಬಾರದು, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಭಕ್ತರನ್ನಾಗಿ ಅವರನ್ನೂ ಆರಾಧಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ, ಅವರೇ ಸ್ವತಂತ್ರರೆಂದು ತಿಳಿದು ಪೂಜಿಸಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ 'ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬನನ್ನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

॥ ಓಂ ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್ ಓಂ ॥

'ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣಮಾದಾಯ ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೇ ।'

ಇತಿ ಸ್ವಸ್ಯೈವ ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣೇಽಪ್ಯಯ ಉದಾಹೃತಃ ॥ 128 ॥

'ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣಮಾದಾಯ ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೇ' ಇತಿ= ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ಣಸ್ಯ= ಪೂರ್ಣವಾದ, ಸ್ವಸ್ಯೈವ= ತನ್ನದೇ ಅವತಾರರೂಪಕ್ಕೆ, ಪೂರ್ಣೇ= ಪೂರ್ಣವಾದ ತನ್ನದೇ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅಪ್ಯಯಃ= ಐಕ್ಯವು, ಉದಾಹೃತಃ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎನ್ನಲು ಈ ಹಿಂದೆ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ–

ಪೂರ್ಣಮದಃ ಪೂರ್ಣಮಿದಂ ಪೂರ್ಣಾತ್ ಪೂರ್ಣಮುದಚ್ಯತೇ ।
ಪೂರ್ಣಸ್ಯ ಪೂರ್ಣಮಾದಾಯ ಪೂರ್ಣಮೇವಾವಶಿಷ್ಯತೇ ॥

ಈ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೂಲರೂಪವೂ ಪೂರ್ಣವಾದುದು, ಅವತಾರರೂಪವೂ (ಅದಃ) ಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮೂಲರೂಪದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅವತಾರರೂಪವು ಹೊರ ಬರುತ್ತದೆ (ಉದಚ್ಯತೇ). ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮ ಗೌಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಗೌಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಯವಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ, ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಧಾನಬ್ರಹ್ಮ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮನೂ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾಪ್ಯಯಃ= ಸ್ವಸ್ಮಿನ್ ಅಪ್ಯಯಃ. ತನ್ನಲ್ಲೇ ತನಗೆ ಲಯ. ಅಂತಹ ಲಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮ ಗೌಣನಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ವಾಚ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ, ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದುದ ರಿಂದ ಪ್ರಧಾನ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ವಾಚ್ಯ. ಹೀಗೆ ವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತತ್ವಹೇತುವಿನಿಂದ ಮೊದಲು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ, 'ಈ ಶ್ರುತಿಯು ನಿರ್ಗುಣ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಸ್ವಾಪ್ಯಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಆತ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ' (ಪ್ರಧಾನಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ಈ ಸೂತ್ರ ನೇರವಾಗಿ ವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಚ' ಶಬ್ದದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಹೇತುವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹೇತುವಾದುದರಿಂದ 'ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾಚ್ಚ' ಎಂದಾಗಬೇಕಿತ್ತು.

ಕಥಂ ಮಾಯಾವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಃ ಪೂರ್ಣೋ ಮುಖ್ಯತಯಾ ಭವೇತ್ ॥129॥

ಮಾಯಾವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಃ=ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು, ಮುಖ್ಯತಯಾ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಪೂರ್ಣಃ=ದೇಶ, ಕಾಲ, ಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾಗಿ, ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ತಾನೇ, ಭವೇತ್=ಆದಾನು?

ವಿವರಣೆ

'ಪೂರ್ಣಮದಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಧಾನಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎನ್ನಲು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು. ಒಂದು ಸ್ವಾಪ್ಯಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಪೂರ್ಣತ್ವ.

ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನ ಹಿ ಗೌಣಾತ್ಮನಿ ನಿರ್ಗುಣಸ್ಯ ಲಯಃ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಚ್ಛಿನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಇನ್ನು ನಿರ್ಗುಣನೇ ಸಗುಣನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧ. ಲಯವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ಯತ್ ಪ್ರಯಂತಿ ಅಭಿ ಸಂವಿಶಂತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಯತ್ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಅವನಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಲಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಸಮರ್ಥನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ- ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ನಿರ್ಗುಣನಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ, ಸಗುಣನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಪೂರ್ಣನೆಂದರೆ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತವನು. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಅವಚ್ಛೇದಕ-ಪರಿಚ್ಛೇದಕ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ಣನೆಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣನೇ.

ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಪೂರ್ಣಮದಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

|| ಓಂ ಶ್ರುತತ್ವಾಚ್ಚ ಓಂ ||

ಪದಂ ಚ ನಿರ್ಗುಣಮಿತಿ ಕಥಂ ಗೌಣಂ ವದಿಷ್ಯತಿ ।

ನಿರ್ಗುಣಮಿತಿ ಪದಂ ಚ= 'ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಪದವಾದರೋ, ಕಥಂ= ಹೇಗೆ ತಾನೇ, ಗೌಣಂ= ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು, ವದಿಷ್ಯತಿ= ಹೇಳೀತು?

ವಿವರಣೆ :

ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ
ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮಾ ।
ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷಃ ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸಃ
ಸಾಕ್ಷೀ ಚೇತಾ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ ||

ಎಂಬ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು 'ನಿರ್ಗುಣಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಗುಣನಿಗೆ ವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಪದವು ಗೌಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು (ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು) ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಗುಣಾಭಾವೋಪಲಕ್ಷ್ಯಂ ಚೇತ್ ಪದಂ ತದಪಿ ವಾಚಕಮ್ ||130 ||

ಗುಣಾಭಾವೋಪಲಕ್ಷ್ಯಂ ಚೇತ್=ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದದಿಂದ ಗುಣಾಭಾವೋಪ ಲಕ್ಷಿತವಾದ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ತತ್ ಪದಮಪಿ='ನಿರ್ಗುಣಪದಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವೂ ಕೂಡಾ, ವಾಚಕಂ=ನಿರ್ಗುಣನಿಗೆ ವಾಚಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ಗುಣ ಪದವೂ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲ, ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ಗುಣಾಭಾವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ'. ಅಂತಹ ಆತ್ಮ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, 'ಗುಣಾಭಾವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮದಿಂದ ಉಪಲಕ್ಷಿತ (ಜ್ಞೇಯ)ನಾದವನೇ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮ. ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೂ ಲಕ್ಷ್ಯವೇ ಹೊರತು ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ, ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ- ಹಾಗಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಾಚ್ಯತ್ವ ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. 'ನಿರ್ಗುಣಪದಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂಬ ಪದ ಯಾರನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು? ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ತಾನೆ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲವಾದರೆ 'ನಿರ್ಗುಣ ಪದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಂತೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಚ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕು.

ಅತೋಽನವಸ್ಥಿತಿಮುಖಸರ್ವದೋಷಮಹಾಸ್ಪದಮ್ ।
ಕಥಮೇತನ್ಮತಂ ಸದ್ಭಿರಾದ್ರಿಯೇತ ವಿಚಕ್ಷಣೈಃ ॥ 131 ॥

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನವಸ್ಥಿತಿ-ಮುಖ-ಸರ್ವದೋಷ-ಮಹಾಸ್ಪದಂ=ಅನವಸ್ಥಾ ಮುಂತಾದ ಮಹಾದೋಷಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ, ಏತನ್ಮತಂ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ ಎಂಬ ಮತವು, ವಿಚಕ್ಷಣೈಃ=ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ, ಸದ್ಭಿಃ= ಸಜ್ಜನರಿಂದ, ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ತಾನೆ, ಆದ್ರಿಯೇತ= ಆದರಿಸಲ್ಪಟ್ಟೀತು?

ವಿವರಣೆ

ನಿರ್ಗುಣಪದದಿಂದಲೂ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ; 'ನಿರ್ಗುಣಪದಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ, ಆ ಎರಡೂ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಯ, ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಯ' ಎಂದಾಗ 'ಅವನು' ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲಾದರೂ ಶುದ್ಧನು ವಾಚ್ಯನಾಗಬೇಕು ತಾನೆ? ಅದರಿಂದಲೂ ಲಕ್ಷ್ಯ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ವಾದ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಹಿಡಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಮರ್ಶೆ

ನ ಚ ಸಾಂಖ್ಯನಿರಾಕೃತ್ಯೈ ಸೂತ್ರಾಣ್ಯೇತಾನ್ಯಚೀಕ್ಲೃಪತ್ ।
ಭಗವಾನ್, ನ ಹ್ಯಶಬ್ದತ್ವಂ ಪ್ರಧಾನೇಽಂಗೀಕರೋತ್ಯಸೌ ॥ 132 ॥

ಭಗವಾನ್=ಪೂಜ್ಯರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು, ಏತಾನಿ ಸೂತ್ರಾಣಿ=ಈ ಅಧಿಕರಣ ದಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು, ಸಾಂಖ್ಯನಿರಾಕೃತ್ಯೈ=ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ನಿರಾಕರಣೆಗಾಗಿ, ನ

ಅಚೀಕ್ಲೃಪತ್=ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸೌ=ಸಾಂಖ್ಯನು ಅಥವಾ ವೇದ ವ್ಯಾಸರು, ಪ್ರಧಾನೇ=ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಅಶಬ್ದತ್ವಂ=ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ನ ಅಂಗೀಕರೋತಿ=ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅದ್ವೈತ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಆತ್ಮತತ್ವವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ-ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಜಡವಸ್ತುವು, ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾದಂತೆ, ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ 'ಸತ್' ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯರ ವಾದ. ಇದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವವು 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು 'ಅಶಬ್ದ' ವೇದವೇದ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದವು ಎಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ 'ಸತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಂತೂ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ 'ತದೈಕ್ಷತ ಬಹುಸ್ಯಾಂ' ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆ ವಸ್ತು 'ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿತು' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಜಡವಾದ ವಸ್ತು. ಅದು ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ.

ಆದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು 'ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯಾರದು? ಸೂತ್ರಕಾರರದಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ವೇದವೇದ್ಯ ಎಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರಂತೂ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಠತಃ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತವಾದಿಯಷ್ಟೇ ಅದು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಷ್ಟೇ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಹೇತು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರ 'ಅದು ವೇದವೇದ್ಯವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು. 'ವೇದವೇದ್ಯವಲ್ಲ ಏಕೆ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಸಮಾಧಾನ. ಈ ಕ್ಲೇಶ ಏಕೆ? 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಮೊದಲೇ

ಕೊಡಬಹುದಲ್ಲ? 'ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವ ಸತ್ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುವುದರಿಂದ ಅದು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲ'. ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಲು ಬರುವಾಗ 'ಅಶಬ್ದಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಪದವನ್ನು ಹೇತುಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಅನುಚಿತ.

ಸಮನ್ವಯೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತೇ ಶಬ್ದಗೋಚರತೈವ ಹಿ ।
ಪ್ರಥಮಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಾ ಸ್ಯಾತ್, ತದಭಾವೇ ಕುತೋಽನ್ವಯಃ ॥ 133 ॥

ಸಮನ್ವಯೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತೇ='ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದಾಗ, ಶಬ್ದಗೋಚರತೈವ= ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವೇ, ಪ್ರಥಮಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಾ ಸ್ಯಾತ್=ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಸಮರ್ಥಿಸ ಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಹಿ=ಆದ ಕಾರಣ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ, ತದಭಾವೇ=ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಅನ್ವಯಃ ಕುತಃ= ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ?

ವಿವರಣೆ

ಈ ಸೂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಸಾಂಖ್ಯರ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ಎರಡೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ- 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ; ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಲ್ಲ ಎಂದು. ಅದ್ವೈತ ವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ- 'ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲಾಗದು. ಅಂದಮೇಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ?' ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆದರೆ, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಾಗೋಚರ ನಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅನರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಮೌನ.

ಹೀಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಆಕ್ಷೇಪ ವೇದ್ಯೈಕದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪ ಸಮಗ್ರ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವಾಚ್ಯತ್ವಸಮರ್ಥನೆಯೇ ಈ ಸೂತ್ರದ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸಾಂಖ್ಯರ ನಿರಾಕರಣೆ ಅಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊನೆಯದಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ 'ಈಕ್ಷತಿಕರ್ಮ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್ ಸಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರಕೃತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ.

ಕಥಂ ಚ ಲಕ್ಷಣಾವಾದೀ ಬ್ರೂಯಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಯೋಽಸೌ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಃ ತತ್ರೈವ ಸ್ಯಾತ್ ಸಮನ್ವಯಃ ॥ 134 ॥

ಲಕ್ಷಣಾವಾದೀ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಕಲಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ವಾದಿಯು, ಬ್ರಹ್ಮಸಮನ್ವಯಂ=ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರಿಯಾದ ಅನ್ವಯವನ್ನು, ಕಥಂ ಬ್ರೂಯಾತ್= ಹೇಗೆ ಹೇಳಿಯಾನು?

ಯೋಽಸೌ=ಯಾವುದು, ಶಬ್ದಸ್ಯ=ಶಬ್ದದ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಃ=ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೋ, ತತ್ರೈವ=ಅದರಲ್ಲೇ, ಸಮನ್ವಯಃ ಸ್ಯಾತ್=ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರಿಯಾದ ಸಮನ್ವಯ ವಾದೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಾಗೋಚರನಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗಲಾರದು, ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನಾದರೂ ಲಕ್ಷ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಲು ಏನು ತೊಂದರೆ? ಇದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಅದಕ್ಕೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉತ್ತರ- ಸೂತ್ರಕಾರರು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ, ಸಂ-ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸಂ-ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಅನ್ವಯ. ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಅನ್ವಯ. ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಯ. 'ಗಂಗೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯುವುದು ನದಿ; ಆ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದಾಗ ಗಂಗೆ ಎಂದರೆ 'ಗಂಗೆಯ ತೀರ'

ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅನ್ವಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೇ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರಬೇಕು; ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿರಬಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮನ್ವಯ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗಲಾರದು.

ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಲ್ಲ

ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣೇ ಸಾಕ್ಷಾದ್ ಆಹ ದೇವಃ ಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಉಕ್ತಂ ತದೇವ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ, ಕ್ವಾವಕಾಶೋಽತ್ರ ನಿರ್ಗುಣೇ ॥ 135 ॥

ದೇವಃ=ವೇದವ್ಯಾಸರು, ಸಾಕ್ಷಾತ್, ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣೇ=ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕಾರಣನಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ, ಸಮನ್ವಯಂ=ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು, ಆಹ= ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ತದೇವ=ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ=ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ್ಯನಾಗಿ, ಉಕ್ತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಅತ್ರ=ಆರಂಭದ ಮೂರು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ನಿರ್ಗುಣೇ=ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ, ಕ್ವಾವಕಾಶಃ=ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಎಲ್ಲಿ?

ಆದ್ದರಿಂದ, ಅತ್ರ=ಮೊದಲ ಮೂರು ಸೂತ್ರಗಳ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ, ನಿರ್ಗುಣೇ=ನಿರ್ಗುಣನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಕ್ವಾವಕಾಶಃ= ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತತ್ ಎಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರ್ಥ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮನ್ವಯ ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವಾದ ಹೇಳುವಂತೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರ್ಗುಣನಾದ ವಸ್ತುವು ಎಂದೂ ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಶಬ್ದಗಳು ಗುಣ, ಜಾತಿ, ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಾಚಕವಾಗಬಲ್ಲವು. ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಿರ್ಗುಣನನ್ನು ಶಬ್ದಗಳು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ

ತಿಳಿಸಲಾರವು. ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಲಾಕ್ಷಣಿಕಾರ್ಥ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಅದೇ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂ-ಅನ್ವಯ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಲಾಕ್ಷಣಿಕಾರ್ಥ ವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಏನೂ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ 'ತತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಾದರೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಸ್ತುತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಸಕ್ತನಾದುದರಿಂದ ದ್ವಿತೀಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವೆನಿಸೀತು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಮೂರೂ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಸ್ತುತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನೇ 'ತತ್' ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಅವನಲ್ಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೊರತು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಾಕ್ಷಾತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಲಕ್ಷಣ, ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಥಂ ಚಾಸಂಭವಸ್ತಸ್ಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯ ನಿರಾಕೃತೌ ।
ಮಾನೇನ ಕೇನ ವಿಜ್ಞೇಯಂ ಅವಾಚ್ಯಾಜ್ಞೇಯನಿರ್ಗುಣಮ್ ।
ಅಮೇಯಂ ಚೇನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ತತ್ರ ವೃತ್ತಿಃ ಕಥಂಚನ ॥ 136 ॥

ತಸ್ಯ=ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತನಾದ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯ= ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನ, ನಿರಾಕೃತೌ='ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ 'ತತ್' ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡದಿರಲು, ಅಸಂಭವಃ ಕಥಂ=ಅಸಾಧ್ಯತೆ ಹೇಗೆ?

ಅಲ್ಲದೆ, ಅವಾಚ್ಯಾಜ್ಞೇಯನಿರ್ಗುಣಂ= ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗದ, ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾಗದ, ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಕೇನ ಮಾನೇನ=ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ, ವಿಜ್ಞೇಯಂ=ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು?

ಅಮೇಯಂ ಚೇತ್= ನಿರ್ಗುಣತತ್ವವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅವೇದ್ಯವಾದರೆ, ತತ್ರ= ಅಂತಹ ತತ್ವದಲ್ಲಿ, ಕಥಂಚನ= ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ= ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ, ವೃತ್ತಿಃ= ಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವವು, ನ= ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಾರಂಭದ ಮೂರು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಸ್ತುತನಾದರೂ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದ 'ತತ್' ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಗುಣನನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲು ತೊಡಕೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ) ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಅಂತಹ ಬಾಧಕಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೇ 'ತತ್' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರವು ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಆತ್ಮತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಲಾಗದು. ಅದು ಶಬ್ದಾಗೋಚರವಾದುದರಿಂದ ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅಂತಹ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಂದಲೂ ಗಮ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅಜ್ಞೇಯವಾದುದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ವಾಚ್ಯಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಶಬ್ದವು ಅಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- 'ಗಂಗಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಗಂಗೆಯ ದಡ'ದ ಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಗಂಗಾಪ್ರವಾಹದ ಸಂಬಂಧವು ದಡಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ದಡದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದರೂ ಇರಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಲಕ್ಷ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಣಯಾ ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಜ್ಞೇಯ. ಅವನ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಜ್ಞೇಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಅಜ್ಞೇಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನ

ಜ್ಞಾನ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಫಲ (ಶಾಬ್ದ-ಬೋಧ) ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಮ್ಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರವು ವ್ಯರ್ಥವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ.

ತಸ್ಮಾಚ್ಛಾಸ್ತ್ರೇಣ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ ಅಸ್ಮದೀಯಂ ಗುಣಾರ್ಣವಮ್ ।
ವಾಸುದೇವಾಖ್ಯಮದ್ವಂದ್ವಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಖಿಲೋತ್ತಮಮ್ ॥ 137 ॥

ತಸ್ಮಾತ್=ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ= ವೇದಾದಿ ಸದಾಗಮಗಳಿಂದ, ಅಸ್ಮದೀಯಂ=ನಮ್ಮದಾದ, ಗುಣಾರ್ಣವಂ= ಗುಣಸಾಗರನಾದ, ಅದ್ವಂದ್ವಂ=ಸಮಾಧಿಕರಹಿತನಾದ, ಅಖಿಲೋತ್ತಮಂ= ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ, ವಾಸುದೇವಾಖ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ=ವಾಸುದೇವನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬ್ರಹ್ಮನೇ, ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ=ವಿಚಾರ್ಯನು.

ವಿವರಣೆ

ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವೇದ್ಯವಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸಕಲಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ನಡೆಸಬೇಕು.

ವಿಜ್ಞೇಯ-ವಾಚ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಪೂರ್ವಾಶೇಷವಿಶೇಷತಃ ।
ನಿರ್ಗತಂ, ಮನಸೋ ವಾಚೋ ಯದಿ ತತ್ ಸ್ಯಾದಗೋಚರಮ್ ।
ಅಸ್ತು, ತನ್ನಾಮ ವದೇದ್ವಾದೀ ನ ಚಾಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಂ ತು ತತ್ ॥ 138 ॥

ತತ್=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು, ವಿಜ್ಞೇಯ-ವಾಚ್ಯ-ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವಪೂರ್ವಾಶೇಷವಿಶೇಷತಃ= ಜ್ಞಾನವಿಷಯತ್ವ, ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವ, ಶಬ್ದಲಕ್ಷ್ಯತ್ವ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ, ನಿರ್ಗತಂ=ರಹಿತವಾದುದಾಗಿ, ಮನಸಃ=ಮನಸ್ಸಿಗೂ, ವಾಚಃ=ಮಾತಿಗೂ, ಅಗೋಚರಂ=ನಿಲುಕದುದಾಗಿ, ಸ್ಯಾತ್=ಆಗುವುದಾದರೆ, ತತ್=ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನೇ (ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ).

ಯದಿ=ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದಿದ್ದರೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ, ತತ್=ಆ

ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು, ಸ್ಯಾತ್=ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ, ತರ್ಹಿ ಅಸ್ತು=ಹಾಗಾದರೆ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೂ ತತ್=ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಅಸ್ಮತ್‌ಶಾಸ್ತ್ರಗಂ ನ=ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ವೇದ್ಯನಾಗಲಾರ. ತತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ತತ್=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು, ವಾದೀ=ವೇದವಾದಿಯು (?) ಮಾ ವದೇತ್=ಶಾಸ್ತ್ರಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಕೂಡದು.

ವಿವರಣೆ

ಮಾತಿಗೂ ಸಿಗದ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದ, ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು ಮೊಲದ ಕೋಡು. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಂತಹವನಾದರೆ ಅವನು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗದಿದ್ದರೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೇಗೆ ಮೊಲದ ಕೋಡಿನಂತಾದಾನು? ಹಾಗಾದರೆ, ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸುತರಾಂ ಶಾಸ್ತ್ರವೇದ್ಯನಾಗಲಾರ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅವನು ಪರಪ್ರಕಾಶ್ಯನಾದ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರವೇದ್ಯನಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಾಚ್ಯನಾಗಬೇಕು. ವಾಚ್ಯನಲ್ಲವಾದರೆ ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇಲ್ಲದಾಗಬೇಕು.

ಅವಾಚ್ಯಂ ವಾಚ್ಯಮಿತ್ಯುಕ್ತ್ವಾ ಕಿಮಿತ್ಯುನ್ಮತ್ತವನ್ ಮೃಷಾ ।
ಅಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಚೌರ್ಯಾಯ ಯತತೇ ಸ್ವೋಕ್ತಿದೂಷಕಃ ॥ 139 ॥

ಅವಾಚ್ಯಂ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಲ್ಲ, ವಾಚ್ಯಂ=ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಇತಿ=ಹೀಗೆ, ಉನ್ಮತ್ತವತ್=ಹುಚ್ಚನಂತೆ, ಉಕ್ತ್ವಾ=ಹೇಳಿ, ಕಿಮಿತಿ=ಏತಕ್ಕಾಗಿ, ಮೃಷಾ=ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ, ಸ್ವೋಕ್ತಿದೂಷಕಃ=ತನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾಡುವವನು, ಅಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ=ನಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ, ಚೌರ್ಯಾಯ=ಕಳ್ಳತನಕ್ಕಾಗಿ, ಯತತೇ=ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ?

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಸ್ಫುರಣಕ್ಕೆ) ವಿಷಯನಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ

ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಅಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವೃತ್ತಿ(ಜ್ಞಾನ)ವ್ಯಾಪ್ಯ. ಆದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಮ್ಯ, ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಇದು ಬರೇ ಶಬ್ದದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊರತು, ಅರ್ಥತಃ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಫುರಣವೆಂದರೂ ವೃತ್ತಿ ಎಂದರೂ ಜ್ಞಾನವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಗಮ್ಯ-ಗಮ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಹತವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಇದರ ಪರ್ಯವಸಾನ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮಾತನಾಡಿ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣನು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಚೌರ್ಯ-ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಪಹಾರ. ಅದರಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಗದು.

ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ ಯತ್ತತ್ ಸಾಕ್ಷಾನ್ನಾರಾಯಣಾಭಿಧಮ್ ।
ವದಂತಿ ಶ್ರುತಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಚೈತತ್ತದರ್ಥತಃ ।
ಪ್ರವೃತ್ತಮಸ್ತ್ವವಾಚ್ಯಂ ತೇ ಮೈವ ಬ್ರೂಯಾಃ ಕಥಂಚನ ॥ 140 ॥

ಯತ್=ಯಾವುದು, ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ=ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೋ, ತತ್=ಅಂತಹ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣಾಭಿಧಂ=ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ, ಬ್ರಹ್ಮ=ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ, ಶ್ರುತಯಃ='ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು, ವದಂತಿ=ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಏತತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಚ=ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಕೂಡಾ, ತದರ್ಥತಃ=ಅಂತಹ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಪ್ರವೃತ್ತಂ=ಹೊರಟಿದ್ದಾಗಿ, ಅಸ್ತು=ಆಗಿರಲಿ. ತೇ=ನಿನ್ನ, ಅವಾಚ್ಯಂ=ಶಬ್ದಾಗೋಚರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು, ಕಥಂಚನ=ಯಾವ ವಿಧದಿಂದಲೂ, ಮೈವ ಬ್ರೂಯಾಃ=ಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯನನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಬೇಡ.

ವಿವರಣೆ

'ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಹೊರಟಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ' ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಂ' ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣನನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ನಾರಾಯಣಂ

ಮಹಾಜ್ಞೇಯಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ನಾರಾಯಣಶಬ್ದದಿಂದ ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದುದರಿಂದ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ಸರ್ವಶಬ್ದೈರವಾಚ್ಯಂ ತದುಕ್ತ್ವಾ ತದ್ವಿಷಯಂ ಪುನಃ ।
ಶಾಸ್ತ್ರಂ ವದಂತಮುನ್ಮತ್ತಂ ಕಥಂ ಲೋಕೋ ನ ವಾರಯೇತ್ ॥ 141 ॥

ತತ್=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಸರ್ವಶಬ್ದೈಃ=ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ, ಅವಾಚ್ಯಂ= ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದು, ಉಕ್ತ್ವಾ=ಹೇಳಿ, ಪುನಃ=ಮತ್ತೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಂ=ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು, ತದ್ವಿಷಯಂ=ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ, ಹೀಗೆ, ವದಂತಂ=ಹೇಳುವ, ಉನ್ಮತ್ತಂ= ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉನ್ಮತ್ತರಂತೆ ಮಾತನಾಡುವ ನಿನ್ನನ್ನು, ಲೋಕಃ=ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೂ, ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ತಾನೇ, ನ ವಾರಯೇತ್=ತಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ಲೋಕವು 'ಅವಾಚ್ಯಂ ವಾಚ್ಯಮಿತ್ಯುಕ್ತ್ವಾ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ದೋಷವು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತಹದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಲೋಕಃ' ಎಂಬ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಅವಾಚ್ಯವಾದುದು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪದಗಳಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನೂ ಆಗಲಾರ. ಆದರೆ ಮಾಯಾವಾದವು 'ಅವಾಚ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯಾಹತ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಮಾ ವದೋ, ಮಾ ವಿಜಾನೀಹಿ ತ್ಯಜಾಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಚೋರತಾಮ್ ।
ವಯಂ ತ್ವಾಂ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಭ್ಯಾಂ ಬಧ್ವಾಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಮಂಜಸಾ ॥ 142 ॥
ವಿಚಾರಯಾಮಃ ಶ್ರುತಿಭಿಃ ಯುಕ್ತಿಭಿಶ್ಚೈವ ಸಾದರಮ್ ।

ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಮಾ (ಸ್ಮ) (ಅ) ವದಃ=ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಲಾರೆಯೋ, ಮಾ ವಿಜಾನೀಹಿ=ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗ

ಲಾರೆಯೋ, ತಸ್ಮಾತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅಸ್ಮತ್-ಶಾಸ್ತ್ರಯೋರತಾಂ=ನಿರ್ಗುಣನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಚ್ಯನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಅಪಹರಿಸುವ ಕೆಸಲವನ್ನು, ತ್ಯಜ=ಬಿಡು.

ವಯಂ=ನಾವು, ತ್ವಾಂ=ನಿನ್ನನ್ನು, ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಭ್ಯಾಂ=ವೇದ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಬಧ್ವಾ=ನಿಗ್ರಹಿಸಿ, ಅಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಂ=ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಶ್ರುತಿಭಿಃ= ಸೂತ್ರವು ಸೂಚಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಯುಕ್ತಿಭಿಶ್ಚ=ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಅಂಜಸಾ= ನಿರಂತರವಾಗಿಯೂ ಆದರಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ, ವಿಚಾರಯಾಮಃ=ಶಿಷ್ಯರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಸಾಲು ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿ-ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಗುಣನೇ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದುದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ನನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಚ್ಯತ್ವ ಸಮರ್ಥಯನ್ನೇ ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತ ಎಂದು ಅದರ ಭಾವ.

ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮತವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಸೂತ್ರಸಮ್ಮತ ವಲ್ಲ, ಒಪ್ಪೋಣ, ಆದರೆ, ನೀವು ಮಾಡುವ ಅದ್ವೈತಮತವಿಮರ್ಶೆ ಸೂತ್ರಸಮ್ಮತವೇ? ಅದನ್ನಾದರೂ ನೀವು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರಿ? ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ 'ವಯಂ ತ್ವಾಂ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಉತ್ತರ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಪರಭಾಷ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ದ್ವೇಷದಿಂದಲ್ಲ, ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇತರ ಭಾಷ್ಯವು ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವೇ ಏಕೆ ಸರಿ? ಪರಭಾಷ್ಯ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏನು ದೋಷವಿದೆ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸೂತ್ರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಭಾಷ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಪರಭಾಷ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

‘ಅದ್ಭುತತ್ವಾದವಾಚ್ಯಂ ತದತರ್ಕ್ಯಾಜ್ಞೇಯಮೇವ ಚ ।
ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಾದ್’ ಇತ್ಯೂಚೇ ಪೈಂಗಿನಾಂ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಅವಾಚ್ಯಮಿತಿ ಲೋಕೋಽಪಿ ವಕ್ತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯತಮಂ ಭುವಿ ॥ 143 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯವಿರಚಿತೇ
ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣಂ ಸಮಾಪ್ತಮ್ ॥

ತತ್=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಾತ್=ಅಪರಿಮಿತ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದಲೇ, ಅದ್ಭುತತ್ವಾತ್=ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ, ಅವಾಚ್ಯಂ=ಮಾತಿಗೆ ನಿಲುಕದವನು, ಚ=ಮತ್ತು, ಅತರ್ಕ್ಯಾಜ್ಞೇಯಮೇವ= ಊಹಿಸಲೂ ತಿಳಿಯಲೂ ಅಸಾಧ್ಯನಾದವನು.

ಇತಿ=ಹೀಗೆಂದು, ಪೈಂಗಿನಾಂ ಶ್ರುತಿಃ=ಪೈಂಗಿಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ವೇದವಾಕ್ಯವು, ಊಚೇ=ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಲೋಕೋಽಪಿ=ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೂ ಕೂಡಾ, ಭುವಿ=ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಆಶ್ಚರ್ಯತಮಂ=ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು, ಅವಾಚ್ಯಮಿತಿ=ಹೇಳಲಾಗದುದು ಎಂದು, ವಕ್ತಿ=ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗುವುದಾದರೆ ‘ಅಶಬ್ದಂ ಅಸ್ಪರ್ಶಂ’ ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಶಬ್ದಾಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಅನಂತಗುಣಗಳಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ದುರ್ಲಭ. ದುರ್ಲಭವಾದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಸ್ತು. ಆಶ್ಚರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳೂ ಸಾಲದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ‘ಮನೋವಾಚಾಂ ಅಗೋಚರಮ್’ ‘ಅಶಬ್ದಮಸ್ಪರ್ಶಮ್’ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಯೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ‘ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್’ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಸೂತ್ರವಿದೆ. ಈ

ಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ನಾವು ತಿಳಿದ ತಿಳಿಯದ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಇದು ವಿಷಯಾಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ 'ಸಂ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಸಂ' ಶಬ್ದವನ್ನು, ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿರುವ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ' ಎಂಬ ಪದದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದಾಗ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಸಂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ' ಎಂದು ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ನಡೆಸಿದಾಗ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಸಕಲ' 'ಮುಖ್ಯ' ಎಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥ. ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೂಲಕ 'ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವವನ್ನೂ' ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. 'ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಸಂ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದ 'ವಾಚ್ಯತ್ವ' 'ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವ' ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು.



ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಆನಂದಮಯೋऽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ ॥

ಏವಂ ಶಾಸ್ತ್ರಾವಗಮ್ಯತ್ವೇ ವಿಭಾಗೇನ ಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಆನಂದಮಯ ಇತ್ಯಾದಿನಾಧ್ಯಾಯೇನ ವದತ್ಯಜಃ ॥ 144 ॥

ಏವಂ=ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನ್ಯಾಯದಂತೆ (ಬ್ರಹ್ಮಣಃ=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ) ಶಾಸ್ತ್ರಾವಗಮ್ಯತ್ವೇ=ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತ ವಾದಾಗ ಅಜಃ=ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ಆನಂದಮಯ ಇತ್ಯಾದಿನಾ=

'ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಧ್ಯಾಯೇನ=ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಿಂದ ವಿಭಾಗೇನ=ವಿವರವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಮ್=ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ವದತಿ=ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದು ವಿಧಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಮೂರನೆಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಪರ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐದನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವ ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಿ ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಕ್ರಮಾದಿ ಲಿಂಗಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ, ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ತತ್ರಾನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಾಂ ವಿಷ್ಣಾವೇವ ಸಮನ್ವಯಮ್ ।
ಶಬ್ದಾನಾಂ ಪ್ರಥಮೇ ಪಾದೇ ಗುಣಿಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಿನಾಮ್ ।
ಗುಣವಾಚಿನಾಂ ಚ ಪ್ರಥಮಮ್ ಆಹ ದೇವಃ ಸಮನ್ವಯಮ್ ॥ 145 ॥

ದೇವಃ=ವ್ಯಾಸದೇವರು ತತ್ರ=ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಮೂರುವಿಧದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಾಂ ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಷ್ಣಾವೇವ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ, ಸಮನ್ವಯಂ=ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತತ್ರ=ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮಪಾದೇ=ಪ್ರಥಮಪಾದದಲ್ಲಿ ಆಹ=ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಥಮಂ=ಮೊದಲು ಗುಣಿಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಿನಾಂ=ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗುಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮ-ಬ್ರಹ್ಮೇತರವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಹಾಗೂ ಗುಣವಾಚಿನಾಂ ಚ=ಆನಂದಾದಿ ಗುಣವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯಂ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಆಹ=ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ತತ್ರೈವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಅನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಉಭಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅನ್ಯತ್ರೈವಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾಗಿವೆ. ತತ್ರೈವಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ನಾರಾಯಣ, ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈರೀತಿಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮಾತ್ಮಕ, ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ನೇರವಾಗಿ ಧರ್ಮಿವಾಚಕಗಳು ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮಿವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳು ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಸರ್ವಗತ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಸರ್ವತ್ರಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬ ಗುಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸರ್ವಗತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ವಿಧದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಂತಹ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಸೂತ್ರವು ವಿಶ್ವತೋಮುಖವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಗುಣಿಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಆನಂದಮಯ' ಎಂದರೆ ಆನಂದಗುಣವುಳ್ಳವನು. ಯಾರಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣ ಇದೆಯೋ ಅವರೆಲ್ಲ ಆನಂದಮಯರು. ಇಂತಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಶತಕ್ರತು' ಎಂಬ ನಾಮಕ್ಕೂ ನೂರು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಯಜ್ಞ ಮಾಡಿದವರೆಲ್ಲ ಶತಕ್ರತುಗಳಲ್ಲ. ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಹೆಸರು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶತಕ್ರತು ಶಬ್ದ ಗುಣಿವಿಶೇಷವಾಚಕ. ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದ ಗುಣಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕ. ಇಂತಹ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೂ ಆನಂದಯಶಬ್ದ

ಉದಾಹರಣೆ. ಇದರಂತೆ ಗುಣವಾಚಕವಾದ ಆನಂದ, ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವೂ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದವು ವಿಕಾರಾರ್ಥಕವಾದ 'ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಅವಿಕಾರನಾದ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಲ್ಲ, ಇತರ ವಾಚಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದ. ಅದರಂತೆ, ಆನಂದ ಶಬ್ದವು ಗುಣವಾಚಕವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಗುಣಿಯಾದ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆನಂದಶಬ್ದವೂ ಅನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಬ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಸಂಗತವಾಗಿದೆ.

ಸಮುದ್ರಶಾಯಿನಂ, ಸರ್ವಪ್ರಸೂತಿ ಪ್ರಭವಂ ಶ್ರುತಿಃ ।
ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಮಿತಿ ಸಾವಧೃತಿರ್ಜಗೌ ॥ 146 ॥
ಯತೋಽತೋ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ತತ್ರೈವ ನಿಯತತ್ವತಃ
ಯೋಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದಿರೂಪಾದಭ್ಯಾಸಾತ್ತೈತ್ತರೀಯಕೇ । ॥ 147 ॥
ಅನ್ಯಾಸು ಚೈತದ್ರೂಪಾಸು ಶಾಖಾಸ್ವಪಿ ಸಹಸ್ರಶಃ ।
ಆನಂದಮಯ ಇತ್ಯಾದ್ಯೈಃ ಶಬ್ದೈರ್ವಾಚ್ಯೋ ಹರಿಃ ಸ್ವಯಮ್ ॥ 148 ॥

ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಸಮುದ್ರಶಾಯಿನಂ=ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರಶಾಯಿ ಯಾಗಿರುವ, ಸರ್ವಪ್ರಸೂತಿ ಪ್ರಭವಂ=ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮಪರಮಂ ಕವೀನಾಂ' ಎಂದು ಸಾವಧೃತಿಃ=ಅವಧಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಜಗೌ=ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅತಃ=ಆಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ=ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ತತ್ರೈವ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ನಿಯತತ್ವತಃ=ಮುಖ್ಯವಾದುದರಿಂದ ತೈತ್ತರೀಯಕೇ= ತೈತ್ತರೀಯ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಏತದ್ರೂಪಾಸು=ಇದೇ ವಿಧವಾದ ಗುಣವಾಚಕ ಮತ್ತು ಗುಣಿವಾಚ ಶಬ್ದಗಳಿರುವ ಅನ್ಯಾಸು ಚ ಶಾಖಾಸು=ಇತರ ಶಾಖೆಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ''ಯೋಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇ'ತ್ಯಾದಿ ರೂಪಾಭ್ಯಾಸಾತ್='ಯೋಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸತೇ' ಈ ರೀತಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಾಭ್ಯಾಸವು ಇರುವುದರಿಂದ ಆನಂದಮಯ ಇತ್ಯಾದ್ಯೈಃ= ಆನಂದಮಯ, ಅನ್ನಮಯಾದಿರೂಪವಾದ ಸಹಸ್ರಶಃ= ಸಾವಿರಾರು ಶಬ್ದೈಃ= ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯಃ=ವಾಚ್ಯನಾದವನು ಸ್ವಯಂ ಹರಿಃ=ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶ್ರೀಹರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ–

''ಯಮಂತಃ ಸಮುದ್ರೇ ಕವಯೋ ವಯಂತಿ''

ಎಂದು ಸಮುದ್ರಶಾಯಿಯಾದ ದೇವನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಹಾಗೆಯೇ,

ಯತಃ ಪ್ರಸೂತಾ ಜಗತಃ ಪ್ರಸೂತೀ
ತೋಯೇನ ಜೀವಾನ್ ವ್ಯಸಸರ್ಜ ಭೂಮ್ಯಾಮ್ ॥

ಎಂದು ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಕಾರಣನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಮಾಡಿ, ಅವನನ್ನು

''ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಂ ಕವೀನಾಮ್''

'ತದೇವ' ಎಂದು 'ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮುದ್ರಶಾಯಿಯಾದ, ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಕಾರಣನಾದ ನಾರಾಯಣನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣನಾಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಸೂತ್ರವು ಉದಾಹರಣರೂಪವಾಗಿ ತೈತ್ತಿರೀಯಶಾಖೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ನಿರ್ಣಯ. ಇದರಂತೆ ಇತರ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಗುಣವಾಚಕ ಅಥವಾ ಗುಣಿವಾಚಕವಾದ ನಾಮಪದಗಳಿಂದ ಘಟಿತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಿದ್ದರೆ ಆ ನಾಮಗಳು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಉಪಲಕ್ಷಣತ್ವಂ ಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಆನಂದಮಯ ಪೂರ್ವಿಣಾಮ್ ।
ಸೂತ್ರಸ್ಯಾಲ್ಪಾಕ್ಷರತ್ವೇನ, ಸರ್ವಶಾಖಾವಿನಿರ್ಣಯೇ ।
ಪುನಶ್ಚ ಪ್ರಾಪಕಾದ್ಧೇತೋಸ್ತತ್ರಾಧಿಕರಣಾಂತರಮ್ ॥ 149 ॥

ಸೂತ್ರಸ್ಯ=ಸೂತ್ರವು ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರತ್ವೇನ=ಮಿತಾಕ್ಷರವಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವಶಾಖಾವಿನಿರ್ಣಯೇ=ಸಕಲವೇದಶಾಖೆಗಳ ಅರ್ಥದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ (ಪ್ರವೃತ್ತತ್ವೇನ ಚ=ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ) ಆನಂದಮಯಪೂರ್ವಿಣಾಂ=ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಆನಂದಮಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಉಪಲಕ್ಷಣತ್ವಂ=ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿದೆ.

ಪುನಶ್ಚ=ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಪ್ರಾಪಕಾತ್=ಅಧಿಕರಣಾಂತರದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೇತೋಃ=ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ರ=ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಅಧಿಕರಣಾಂತರಂ= ಮುಂದಿನ ಇತರ ಅಧಿಕರಣಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

''ಆನಂದಮಯೋ ಅಭ್ಯಾಸಾತ್'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಉಪಲಕ್ಷಣಯಾ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸೂತ್ರವು ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರವಾಗಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ಸಾರವತ್' ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ–ಸೂತ್ರಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸರ್ವವೇದ ಶಾಖೆಗಳ ಅರ್ಥವೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವಂತಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯವು ಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣವಾಚಕವಾದ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನೂ ಇದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಮನ್ವಯ ಹೇತುವಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾಶಂಕಾ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇತರ ಅಧಿಕರಣಗಳಿವೆ.

ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಆಮನಂತಿ ಯತ್ಪದಂ ತ್ವಿತಿ ಹಿ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಆನಂದಮಯರೂಪೇ ತು ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪುಚ್ಛತೋಕ್ತಿತಃ ॥ 150 ॥

ಸಮಸ್ತಾಬ್ರಹ್ಮತಾಪ್ರಾಪ್ತೇಃ ಆನಂದಮಯನಾಮ ಹಿ ।
ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ಚಾಭ್ಯಾಸಾತ್ ಪಂಚರೂಪಾದಿಷು ಸ್ಫುಟಮ್ ॥ 151 ॥

ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಆಮನಂತಿ ಯತ್ಪದಂ ತ್ವಿತಿ ಹಿ ಶ್ರುತಿಃ=''ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಯತ್ಪದಮಾಮನಂತಿ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ವೈದಿಕ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಾಮಗಳು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

(ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನಮಯ' ಶಬ್ದವು ಮೊದಲು ಇದ್ದರೂ) ಆನಂದಮಯರೂಪೇ ತು=ಆನಂದ ಎಂಬ ಭಗವಂತನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ= ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪುಚ್ಛತೋಕ್ತಿತಃ=''ಬ್ರಹ್ಮಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದಮಯನ

ಪುಚ್ಛ (ಕಾಲು) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ತಾಬ್ರಹ್ಮತಾಪ್ರಾಪ್ತೇಃ= ಅವಯವಿಯಾದ ಆನಂದಮಯನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆನಂದಮಯನಾಮ ಹಿ=ಆನಂದಮಯನೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಪಂಚರೂಪಾದಿಷು=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಕಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಫುಟಂ=ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ=ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಭ್ಯಾಸಾತ್=ಅಭ್ಯಾಸವು ಇರುವುದರಿಂದ (ಆನಂದಮಯನಂತೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ.)

ವಿವರಣೆ

ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದದ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಖೆಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ, ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ವೇದಶಾಖೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಭಾಗ ಅಲ್ಪ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೂ ಸೂತ್ರಗಳೇನೂ ಅನಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

'ಸರ್ವೇ ವೇದಾಃ ಯತ್ಪದಮ್ ಆಮನಂತಿ' ಎಂದು ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತು ಸಮಗ್ರವೇದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತವೇದದ ಅನಂತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿಮಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕ ಅನಂತಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು. ಇದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿದ ಸಮಾಧಾನ.

ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದೂ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇರುವ ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ? ಕೊನೆಯ ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಏಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮುಂದಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಮಾಧಾನ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ವಿಕಾರಾರ್ಥಕ 'ಮಯಟ್'

ಪ್ರತ್ಯಯ ಒಂದೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ, ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದಮಯನ ಅವಯವ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅವಯವ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದಾದಲ್ಲಿ ಅವಯವಿಯಾದ ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯುಕ್ತಿ ಇರುವ ಕಾರಣ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ– ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆನಂದಮಯನ ಅವಯವನನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆನಂದಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವಯವಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡದೆ ಅವಯವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪ್ರಸಕ್ತ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭವಿರುವುದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸೂತ್ರಕಾರರು ಆನಂದಮಯ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಎನ್ನಲು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾಭ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಅನ್ನಮಯನಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅನ್ನ ಮಯನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣ ಸರಿ ಯಲ್ಲವಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಕಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮತಾವಯವೇಽಪಿ ಸ್ಯಾತ್ ತಥಾವಯವಿನಿ ಸ್ವತಃ ।
ಯಥೈವ ಕೃಷ್ಣಕೇಶಸ್ಯ ಕೃಷ್ಣಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮತಾಖಿಲಾ ।
ದರ್ಶಿತಾ ಚೈವ ಪಾರ್ಥಾಯ ನಿಃಸೀಮಾಃಶಕ್ತಯೋಽಸ್ಯ ಹಿ ॥ 152 ॥

ಅವಯವೇಽಪಿ=ಭಗವಂತನ ಅವಯವದಲ್ಲೂ ತಥಾ=ಹಾಗೆಯೇ ಅವಯವಿನಿ=ಅವಯವಿಯಲ್ಲೂ ಸ್ವತಃ=ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮತಾ=ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸ್ಯಾತ್=ಇದೆ.

ಯಥೈವ=ಹೇಗೆ ಕೃಷ್ಣಕೇಶಸ್ಯ=ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ತಲೆಯಿಂದ ಕಿತ್ತಿದ ಕಪ್ಪು ಕೂದಲಿನ ರೂಪನಾದ ಕೃಷ್ಣಸ್ಯ=ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅಖಿಲಾ=ನಿರುಪಚರಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತಾ= ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಪಾರ್ಥಾಯ=ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ದರ್ಶಿತಾ=ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ, ಪ್ರಮಿತೈವ=

ಅರ್ಜುನನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. (ಅದರಂತೆ ಆನಂದಮಯ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅವಯವವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.) ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ ಅಸ್ಯ=ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಯಃ=ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ನಿಃಸೀಮಾಃ=ಎಲ್ಲೆ ಇಲ್ಲದವುಗಳು.

ವಿವರಣೆ

ಆನಂದಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೆ ಅವನ ಅವಯವ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣ. ಅವಯವಿ ಪೂರ್ಣನಾದರೆ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಅವಯವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಹಾವಿಷ್ಣು ತನ್ನ ಎರಡು ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತಿದ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪುಕೂದಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಬಿಳಿಕೂದಲು ಬಲರಾಮ. (ಆವೇಶ) ಹೀಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಒಂದು ಕೂದಲು ಕೃಷ್ಣನಾದರೂ ಅವನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು (ಪೂರ್ಣರೂಪವನ್ನು) ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನಂತೆ ಅವನ ಅವಯವಗಳೂ ಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಿವೆ, ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಿಯಾದ ಆನಂದಮಯನೂ ಪೂರ್ಣ (ಬ್ರಹ್ಮ). ಅವನ ಪುಚ್ಛದಂತಿರುವ ಕಾಲೂ ಪೂರ್ಣ (ಬ್ರಹ್ಮ).

ಬ್ರಹ್ಮನಾಮ ರುದ್ರನಿಗಿಲ್ಲ

'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪುರುಷಂ ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲಮ್ ।'
ವಿಷ್ಣ್ವಾಖ್ಯಮುಕ್ತಮನ್ಯತ್ರ ಹ್ಯೂರ್ಧ್ವರೇತಂ ಚ ತತ್ಪ್ರತಿ ।
ವಿರೂಪಾಕ್ಷಮಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಕ್ತಂ ತದ್ವ್ರತೇ ಸ್ಥಿತಮ್ ॥ 153 ॥

'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ...ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲಮ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣ್ವಾಖ್ಯಂ=ವಿಷ್ಣುರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಕ್ತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅನ್ಯತ್ರ=ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ತದ್ವ್ರತೇ ಸ್ಥಿತಂ=ಆ ವಿಷ್ಣುನಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠನಾದ ಊರ್ಧ್ವರೇತಂ=ಊರ್ಧ್ವರೇತಸ್ಕನಾದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಂ=ಮುಕ್ಕಣ್ಣನಾದ ರುದ್ರನೆಂಬ ಅಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ=ಅಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನು ಉಕ್ತಮ್=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪುರುಷಂ ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲಮ್ ।
ಊರ್ಧ್ವರೇತಂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಂ ಶಂಕರಂ ನೀಲಲೋಹಿತಮ್ ॥

ಇದು ತಾಪನೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನಾದ ಶಂಕರನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ—

ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ವಿಷ್ಣುಪರ. ಉತ್ತರಾರ್ಧ ರುದ್ರಪರ. ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ದ್ವಿತೀಯಾವಿಭಕ್ತ್ಯಂತಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಪದಗಳು ಪ್ರಥಮಾಂತ ಪದಗಳು. ಹೀಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವ–ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ರತಬದ್ಧನಾದವನು ಅಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶಂಕರ ಎಂದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಉತ್ತರಾರ್ಧಗಳೆರಡನ್ನೂ ರುದ್ರನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವಾಗ ಹೀಗೆ ವಿಷಯಭೇದವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಅದಕ್ಕುತ್ತರ—

ಸಮಾನಾಧಿಕೃತತ್ವಂ ಚೇದುತ್ತರಂ ನೀಲಲೋಹಿತಮ್ ।
ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲರೂಪೇಣ ಪುನರುಕ್ತಂ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥ 154 ॥

ಸಮಾನಾಧಿಕೃತತ್ವಂ ಚೇತ್=ಪೂರ್ವಾರ್ಧ–ಉತ್ತರಾರ್ಧಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ವಿಷಯನಾದಲ್ಲಿ ನೀಲಲೋಹಿತಂ=ನೀಲಲೋಹಿತ ಎಂಬ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲರೂಪೇಣ=ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲ ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಂ=ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿ ಭವಿಷ್ಯತಿ=ಆಗುವುದು.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಮಂತ್ರದ ಪೂರ್ವಭಾಗವೂ ಉತ್ತರಭಾಗವೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪಿಂಗಲಂ, ನೀಲಲೋಹಿತಂ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾದುದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಬಂದೀತು. ಕೃಷ್ಣ=ಕಪ್ಪು, ಪಿಂಗಲ=ಕೆಂಪು, ನೀಲ=ಕಪ್ಪು, ಲೋಹಿತ=ಕೆಂಪು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ವಿಷ್ಣುಪರ, ಉತ್ತರಾರ್ಧ ರುದ್ರಪರ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿರಿತ್ಯತ್ರ ತಾಪನೀಯಶ್ರುತೌ ಪುರಃ ।
ಸ್ವರಿತಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾಂತಂ ಬಹುವ್ರೀಹಿತ್ವಮೇಷ್ಯತಿ ।
ಸ್ವಾಹೇಂದ್ರಶತ್ರುರ್ವರ್ಧಸ್ವ ಯದ್ ಬಹುವ್ರೀಹಿತಾಮಗಾತ್ ॥ 155 ॥

ತಾಪನೀಯ ಶುತೌ=ತಾಪನಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ರ=ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರಃ=ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿರಿತಿ=ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿರುವವನು ಎಂದು ರುದ್ರನಿಗೆ ಪರಾಧೀನತ್ವವು ಶ್ರುತವಾಗಿದೆ.

ಯತ್=ಯಾವಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ 'ಸ್ವಾಹೇಂದ್ರಶತ್ರುರ್ವರ್ಧಸ್ವ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಶತ್ರು ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಬಹುವ್ರೀಹಿತಾಂ=ಬಹುವ್ರೀಹಿಸಮಾಸವನ್ನು ಅಗಾತ್=ಹೊಂದಿತೋ ಅತಃ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವರಿತ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾಂತಂ=ಸ್ವರಿತ ಸ್ವರವು ಅಂತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಬಹುವ್ರೀಹಿತ್ವಂ=ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಏಷ್ಯತಿ=ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ತಸ್ಮಾದಸ್ಯೇಂದ್ರ ಏವಾಭೂಚ್ಛತ್ರುರಿತ್ಯುತ್ತರಶ್ರುತೇಃ ।

'ತಸ್ಮಾತ್=ಆಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ಯ=ತ್ವಷ್ಟ್ರುವಿಗೆ ಇಂದ್ರಏವ=ಇಂದ್ರನೇ ಶತ್ರುಃ= ಶತ್ರುವಾಗಿ ಅಭೂತ್=ಆದನು' ಇತಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಶ್ರುತೇಃ='ಸ್ವಾಹೇಂದ್ರ ಶುತ್ರುಃ ವರ್ಧಸ್ವ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂದ್ರಶತ್ರುಃ ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವೇ ಇದೆ, ತತ್ಪುರುಷ ಸಮಾಸವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದಿರುವುದು ಶಂಕರನನ್ನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ತಾಪನೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಂದೆ ರುದ್ರನನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ' ಎಂದಿದೆ. ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹಣಃ ಅಧಿಪತಿಃ' (ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಒಡೆಯ) ಎಂದು ತತ್ಪುರುಷ ಸಮಾಸವನ್ನಾಗಲೀ, 'ಬ್ರಹ್ಮಾ ಚಾಸೌ ಅಧಿಪತಿಶ್ಚ' (ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಧಿಪತಿಯೂ ಆಗಿರುವವನು) ಎಂದು ಕರ್ಮಧಾರಯಸಮಾಸವನ್ನಾಗಲೀ ಮಾಡಲಾಗದು. 'ಬ್ರಹ್ಮಾ ಅಧಿಪತಿಃ ಯಸ್ಯ' ಎಂದು ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದ ಕೊನೆಯ ಅಕಾರವು ಸ್ವರಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪದದ

ಅಂತವು ಸ್ವರಿತಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಸಮಾಸವು ಬಹುವ್ರೀಹಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ—ಇಂದ್ರಶತ್ರು ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪದದ ಅಂತಿಮ ಅಕ್ಷರವಾದ ಅಕಾರವು ಸ್ವರಿತಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದ್ರಶತ್ರು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರಃ ಶತ್ರುಃ ಯಸ್ಯ' ಎಂದು ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅಂತಹ ಸ್ವರದಿಂದ ಆ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದ ತ್ವಷ್ಟೃವಿಗೆ ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಂದ್ರನೇ ಶತ್ರುವಾಗಿರುವ ವೃತ್ರಾಸುರನು ಜನಿಸಿದನು. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತ 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಗ ರುದ್ರನ ಅಧಿಪತಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ರುದ್ರನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ತ್ವಷ್ಟೃವಿನ ಮಗನಾದ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಇಂದ್ರ ಸಂಹಾರಮಾಡಿದ. ಅದರ ಸೇಡಿಗಾಗಿ ತ್ವಷ್ಟಾ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಪುತ್ರಸಂತತಿಗಾಗಿ ಹೋಮ ಮಾಡಿದ. ''ಇಂದ್ರಶತ್ರುಃ ವರ್ಧಸ್ವ'' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಯಥಾಶ್ರುತವಾಗಿ ಪಠಿಸಿದ. ಆ ಮಂತ್ರದ ಇಂದ್ರಶಬ್ದದ ಸ್ವರವು ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸಮಾಡಿದರೆ ತ್ವಷ್ಟೃವಿನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಂದ್ರನಿಂದ ಸಂಹಾರವಾಗುವ ಮಗ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ 'ಇಂದ್ರಸ್ಯ ಶತ್ರುಃ' ಎಂದು ತತ್ಪುರುಷಸಮಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಸ್ವರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಸಮಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸ್ವರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಮಾಡದ ಕಾರಣ ಅವನಿಗೆ ಇಂದ್ರನಿಂದ ಸಂಹರಿಸಲ್ಪಡುವ ವೃತ್ರಾಸುರ ಹುಟ್ಟಿದನು. 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವರಿತಃ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಾಂತಃ ಯಸ್ಯಸಃ' ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಬೇಕು. 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿಃ' ಎಂಬ ಸಮಸ್ತಪದವು ಸ್ವರಿತ ಸ್ವರಾಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಪೂರ್ವಾಂತಸ್ವರಿತೇ ಪುಂಸೋರ್ಬಹುವ್ರೀಹಿತ್ವಮೇಷ್ಯತಿ ।
ಮಹಾವ್ಯಾಕರಣೇ ಸೂತ್ರಮಿತಿ ಸ್ವರವಿನಿರ್ಣಯೇ ॥ 156 ॥

ಮಹಾವ್ಯಾಕರಣೇ=ಮಹಾವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವರವಿನಿರ್ಣಯೇ=ಸ್ವರನಿರ್ಣಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ''ಪೂರ್ವಾಂತ...ಏಷ್ಯತಿ'' ಇತಿ= ಎಂಬ ಸೂತ್ರಂ=ಸೂತ್ರವಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮಹಾವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸದ ಸ್ವರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸೂತ್ರವೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ– 'ಪುಂಲಿಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಪೂರ್ವಪದದ ಕೊನೆಯ ಸ್ವರಾಕ್ಷರವು ಸ್ವರಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.' ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು.

ಪಾಣಿನಿಯೂ ''ಬಹುವ್ರೀವೌ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾ ಪೂರ್ವಪದಮ್''–ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಸನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಯಾವ ಸ್ವರವಿತ್ತೋ ಸಮಾಸವಾದ ಮೇಲೂ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ, ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಸಮಾಸಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೂ ಸ್ವರಿತಾಂತವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಸವಾದ ಮೇಲೂ ಅದರ ಸ್ವರವು ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ, ತತ್ಪುರುಷಸಮಾಸವಾದರೆ ಅಂತೋದಾತ್ತ ವಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ, ಅಂತ್ಯಾಕ್ಷರವು ಉದಾತ್ತಸ್ವರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಉಳಿದ ಸ್ವರಾಕ್ಷರದ ಸ್ವರವು ಅನುದಾತ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಪತಿ' ಶಬ್ದವು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು.

ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದ್ಯುದ್ದೇಶ್ಯದ್ವಿತೀಯಕಾ ।
ವಿಭಕ್ತಿರೂರ್ಧ್ವರೇತಾದಿಃ ಪ್ರಥಮಾ ರುದ್ರಗೋಚರಾ ॥ 157 ॥

'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಇತ್ಯಾದಿ='ಋತಂ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿಯು ಉದ್ದೇಶ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಎಂದರ್ಥ.

ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಊರ್ಧ್ವರೇತಾದಿಃ ವಿಭಕ್ತಿಃ=ಊರ್ಧ್ವರೇತಾದಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಥಮಾವಿಭಕ್ತಿ. ಅದು ರುದ್ರಗೋಚರಾ=ರುದ್ರನ ಕುರಿತಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮಂತ್ರದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ದ್ವಿತೀಯಾವಿಭಕ್ತ್ಯಂತವಾಗಿವೆ. ''ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯುಕ್ತೇ ದ್ವಿತೀಯಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ದ್ವಿತೀಯಾವಿಭಕ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. ''ಲಕ್ಷಣೇತ್ಥಂಭೂತಾಖ್ಯಾನ'' ಇತ್ಯಾದಿ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತಿಶಬ್ದದ

ಯೋಗವಿರುವಾಗ ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. 'ವೃಕ್ಷಂ ಪ್ರತಿ ವಿದ್ಯೋತತೇ ವಿದ್ಯುತ್' ಎಂದಿರುವಂತೆ 'ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿ' ಎಂದು ಪ್ರತಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

ದ್ವಿತೀಯಾರ್ಧದ ಪದಗಳು ಪ್ರಥಮಾವಿಭಕ್ತ್ಯಂತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ರುದ್ರವಾಚಕಗಳು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ–

ತಸ್ಮಾದ್ವಿಷ್ಣುಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿ ರುದ್ರೋ ವ್ರತೇ ಸ್ಥಿತಃ ।
ಊರ್ಧ್ವರೇತಾ ಇತಿ ಹ್ಯೇವ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥೋಽವಸಿತೋ ಭವೇತ್ ॥ 158 ॥

ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣುಂ ಪ್ರತಿ=ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣು ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ರುದ್ರಃ=ರುದ್ರನು ಊರ್ಧ್ವರೇತಾಃ=ಊರ್ಧ್ವರೇತಸ್ಕನಾಗಿ ವ್ರತೇ ಸ್ಥಿತಃ=ವ್ರತನಿಷ್ಠನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇತಿ ಹ್ಯೇವ=ಹೀಗೆಯೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಃ=ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಅವಸಿತಃ= ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು ಭವೇತ್=ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ— 'ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ರುದ್ರದೇವ ಊರ್ಧ್ವರೇತಸ್ಕನಾಗಿ ವ್ರತನಿಷ್ಠನಾಗಿದ್ದಾನೆ'. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನ್ಯರ ಅಧೀನನಾದ ರುದ್ರದೇವ ಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ವಿಷ್ಣುವೇ ಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ.

''ಋತಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿ ವಿಷ್ಣುಂ ಸದಾಶಿವಃ ।
ಊರ್ಧ್ವರೇತಾ ಧ್ಯಾಯತೀಹ ಶಂಕರೋ ನೀಲಲೋಹಿತಃ'' ॥ 159 ॥

ಇತ್ಯರ್ಥಮೇತಮೇವಾಹ ನೀಲಗ್ರೀವಶ್ರುತಿಃ ಪರಾ ।
ಆಥರ್ವಣೀ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತಸ್ಮಾದೇಕೋ ಹರಿಃ ಶ್ರುತೌ ॥ 160 ॥

ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ತಾಪನೀಯ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಆಥರ್ವಣ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಥರ್ವಣ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ—''ಋತಂ, ಸತ್ಯಂ, ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣುಂ ಪ್ರತಿ=ಋತ–ಸತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಊರ್ಧ್ವರೇತಾ ನಿಲಲೋಹಿತಃ ಶಂಕರಃ ಧ್ಯಾಯತಿ=ಊರ್ಧ್ವರೇತಸ್ಕನಾಗಿ ನೀಲಗಣ್ಣಿನ ಸದಾಶಿವ ಶಂಕರನು ಧ್ಯಾನಾಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಆಥರ್ವಣೀ ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲಿರುವ ನೀಲಗ್ರೀವಶ್ರುತಿಃ=ಈ 'ನೀಲಗ್ರೀವ' ಶ್ರುತಿಯೂ ಇತ್ಯರ್ಥಮೇವ=ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು (ತಾಪನೀಯ ಶ್ರುತಿಗೆ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ) ಆಹ=ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ತಸ್ಮಾತ್= ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕೋ ಹರಿಃ ಶ್ರುತೌ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ=ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಶ್ರೀಹರಿ ಒಬ್ಬನೇ.

ತದೇವರ್ತಮಿತಿ ಪ್ರಾಹ ಕಥಮೇವಾನ್ಯಥಾ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಅವಧಾರಯಂತೀ ತಸ್ಯೈವ ಹಿ-ಋತತ್ವಾದಿಕಮಂಜಸಾ ॥ 161 ॥

ಅನ್ಯಥಾ='ಋತಂ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ರುದ್ರನಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತದೇವರ್ತಮಿತಿ ಶ್ರುತಿಃ=ತದೇವರ್ತಂ ತದು ಸತ್ಯಮಾಹುಃ । ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮಪರಮಂ ಕವೀನಾಮ್ ॥' ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಸ್ಯೈವ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅವಧಾರಯಂತೀ=ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ (ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು) ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ಋತತ್ವಾದಿಕಂ=ಋತತ್ವ, ಸತ್ಯತ್ವ, ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಅಂಜಸಾ=ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮ್ಮತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಥಮೇವ=ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರಾಹ=ಹೇಳೀತು?

ವಿವರಣೆ

'ತದೇವರ್ತಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅವಧಾರಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದಿದೆ. ಅದೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಋತಂ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ರುದ್ರನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಹೇಗಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರವಕಾಶವಾದ ಆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ವಿಷ್ಣುಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ

'ರುದ್ರಾದಿ ಯಾವ ದೇವತೆಗಳೂ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮರಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ವಿಷಯವನ್ನು

ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ರುದ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ—

'ಏಕೋ ನಾರಾಯಣ ಆಸೀದ್ ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ ।'
'ವಾಸುದೇವೋಽಗ್ರ ಏವಾಸೀನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ ।
ನೇಂದ್ರಸೂರ್ಯೌ ನ ಚ ಗುಹೋ ನ ಸೋಮೋ ನ ವಿನಾಯಕಃ' ॥162॥
ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯತೋ ವಿಷ್ಣೋರುತ್ಪತ್ತಿರವತಾರಗಾ ।
ಮುಖ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಹರಿಸ್ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಸ್ತಾವಃ ಪರಮಿತ್ಯಪಿ ॥ 163 ॥

''ನಾರಾಯಣನೊಬ್ಬನೇ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದನು. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಶಂಕರನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.'' ''ವಾಸುದೇವನೊಬ್ಬನೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದನು. ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರಲಿಲ್ಲ, ರುದ್ರನಿರಲಿಲ್ಲ, ಇಂದ್ರ–ಸೂರ್ಯರು ಇರಲಿಲ್ಲ, ಸ್ಕಂಧ, ಚಂದ್ರ, ವಿನಾಯಕರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.''

ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯತಃ=ಈ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.) ವಿಷ್ಣೋಃ=ವಿಷ್ಣುವಿಗಾದರೋ ಅವತಾರಗಾ=ಅವತಾರದಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವರೂಪವಾದುದು, ರುದ್ರಾದಿಗಳಂತೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧರೂಪವಾದು ದಲ್ಲ. ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ ಹರಿಃ=ವಿಷ್ಣುವೇ ಮುಖ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು. ಇತರರು ಅಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮರು.

ವಿವರಣೆ

ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದಾದರೆ, ತಾಪನೀಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ವಿಷ್ಣುವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ(ರುದ್ರನಿಗೆ) ಅಧಿಪತಿ'' ಎಂದಿರುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಾಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ರುದ್ರನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲೇಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಊರ್ಧ್ವರೇತಂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಣಗಳು ನಪುಂಸಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷಮಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳ ವಿಶೇಷ್ಯವಾಚಕವಾದ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಶಬ್ದವು ನಪುಂಸಕಲಿಂಗ ದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನಾದ ರುದ್ರನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರ ಹೇಗೆ?

ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ''ಮುಖ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಹರಿಃ'' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇತರರು ಅಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯರು. ಅವರು ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮರು. ಆದ್ದರಿಂದ ರುದ್ರನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ.

ಪ್ರಕೃತ ಆನಂದಮಯನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವು ಪರಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ''ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್'' ಎಂದೇ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿತ್ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಆಪ್ನೋತಿ' ಎಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ''ಪರಬ್ರಹ್ಮ'' ವಾಚಕಗಳು.

ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮಗ್ರಹೇ ಯುಕ್ತೇ ನಾಮುಖ್ಯಂ ಯುಜ್ಯತೇ ಕ್ವಚಿತ್ ।
ಅಸಂಭವೇ ಹಿ ಮುಖ್ಯಸ್ಯ ಗೌಣಾರ್ಥಾಂಗೀಕೃತಿರ್ಭವೇತ್ ॥ 164 ॥

ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮಗ್ರಹೇ=ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗ್ರಹಣವೇ ಯುಕ್ತೇ= ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸುತ್ತಿರಲು ಕ್ವಚಿತ್=ಎಲ್ಲೂ ಅಮುಖ್ಯಂ=ಅಮುಖ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಥವು ನ ಯುಜ್ಯತೇ=ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ''ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ, ಮುಖ್ಯಸ್ಯ ಅಸಂಭವೇ= ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಅಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೌಣಾರ್ಥಾಂಗೀಕೃತಿಃ= ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾಂಗೀಕಾರವು ಭವೇತ್=ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ'' ಹೀಗೆ ನಿಯಮವೇ ಇದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಿದಾಗ ಬಾಧಕಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು.

॥ ಓಂ ವಿಕಾರಶಬ್ದಾನ್ನೇತಿ ಚೇನ್ನ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾತ್ ಓಂ ॥

ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾರ್ಥಾಶ್ಚ ಮಯಟಃ ಸರ್ವೇಽತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಿತಾಃ ॥

ಅತ್ರ=ಈ ಪ್ರಕರಣಗತ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇ ಮಯಟಃ=ಎಲ್ಲಾ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾರ್ಥಾಶ್ಚ=ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥಉಳ್ಳವು ಗಳಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತಾಃ=ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನಮಯ' 'ಪ್ರಾಣಮಯ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು 'ವಿಕಾರ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ. ''ಸ್ವರ್ಣಮಯ'' ಎಂದರೆ ಬಂಗಾರದ ವಿಕಾರ, ಬಂಗಾರದಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದರಂತೆ ಅನ್ನಮಯ ಎಂದರೆ, ಅನ್ನದ ವಿಕಾರ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಅನ್ನದ ವಿಕಾರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ನ ವಿಕಾರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಯಟ್ ಶಬ್ದವೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಮಾಡಲು ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ—ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. 'ಸ್ವರ್ಣಮಯಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಕಾರಾರ್ಥ. ''ಪ್ರಕಾಶಮಯಃ ರವಿಃ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ (ಬಹಳ) ಅರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾರ್ಥ, ಅನ್ನಪ್ರಚುರ, ಆನಂದಪ್ರಚುರ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೋಗ್ಯತ್ವಮತ್ರ ಚಾದ್ಯತ್ವಮುಪಜೀವ್ಯತಯಾ ಹರೇಃ ॥ 165 ॥

ಅತ್ರ=ಪ್ರಕೃತ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದ್ಯತ್ವಂ=ಅನ್ನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ''ಅದ್ಯತೇಽತ್ತಿ ಚ ಭೂತಾನಿ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಅದ್ಯತ್ವವೆಂದರೆ, ಹರೇಃ=ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ಇರುವ ಉಪಜೀವ್ಯತಯಾ=ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೀವನ ಹೇತುವಾಗಿ ಭೋಗ್ಯತ್ವಂ= ಜೀವರ ಭೋಗ ವಿಷಯತ್ವವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದೆ—

ಅದ್ಯತೇಽತ್ತಿ ಚ ಭೂತಾನಿ ತಸ್ಮಾದನ್ನಂ ತದುಚ್ಯತ ಇತಿ ॥

''ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಕಲ ಚೇತನರಿಂದ ತಿನ್ನಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಅನ್ನಮಯನೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ.''

ಈ ವಿವರಣೆಯ ಒಂದಂಶ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಇನ್ನೊಂದಂಶ ನಾವು ತಿನ್ನುವ ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. 'ಅದ್ಯತೇ=ತಿನ್ನಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ನಾವು ಉಣ್ಣುವ ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಅತ್ತಿ=ತಿನ್ನುತ್ತದೆ, ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ನವು ನಮ್ಮನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ 'ಅತ್ತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಮೂಡುತ್ತದೆ, ಅದ್ಯತೇ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಯಾರಿಂದಲೂ ತಿನ್ನಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಅನ್ನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನವು ನಮ್ಮಿಂದ 'ಅದ್ಯ'ವಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅದ್ಯ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿವರಣೆಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಹಾಭೋಕ್ತಾ ಮಹಾಭೋಗ ಇತ್ಯರ್ಥೋಽನ್ನಮಯೇ ಭವೇತ್ ।
ಮಹಾಪ್ರಾಣೋ ಮಹಾಬೋಧೋ ಮಹಾವಿಜ್ಞಾನವಾನಪಿ ॥ 166 ॥

ಅನ್ನಮಯೇ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾಗಿರಲು ಅವನು ಮಹಾ ಭೋಕ್ತಾ ಇತಿ=ಯಾರೂ ತಿನ್ನದಷ್ಟು ಭೋಗಿಸುವವನು ಎಂದೂ ಮಹಾಭೋಗ್ಯಃ ಇತಿ=ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಲಂಬನೀಯನಾದವನು ಎಂದೂ ಅರ್ಥಃ= ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಭವೇತ್=ಆಗುತ್ತದೆ.

ಅದರಂತೆ ಪ್ರಾಣಮಯ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದಾಗ ಮಹಾಪ್ರಾಣಃ=ಯಾರಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದ ಅಧಿಕಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿ ಎಂದೂ ಮನೋಮಯ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದಾಗ ಮಹಾಬೋಧಃ=ಅತ್ಯಧಿಕ ಜ್ಞಾನಉಳ್ಳವನೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ

ಈ ಅನುವ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವಿಶೇಷ–ಸಾಮಾನ್ಯತಯಾ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಮನ ಇತ್ಯಪಿ ।
ಏಕಸ್ಯ ಜ್ಞಾನರೂಪಸ್ಯ ಹರೇರುಕ್ತಿರ್ವಿಭಾಗತಃ ॥ 167 ॥

1. ಏಕಸ್ಯ=ಭೇದರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ 'ವಿಶೇಷ'ದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಇರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ವಿಭಾಗತಃ=ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಾಣ ಮಯಾದಿ ಪಂಚಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

2. ಜ್ಞಾನರೂಪಸ್ಯ=ಜ್ಞಾನ–ಆನಂದಾದಿ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾದರೂ ವಿಭಾಗತಃ=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಆನಂದಾದಿ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು, ಆನಂದವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದೂ 'ವಿಶೇಷ' ಬಲದಿಂದ ಉಪಪನ್ನವಾಗಿದೆ.
3. ವಿಜ್ಞಾನಂ ಮನ ಇತ್ಯಪಿ=ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಮನೋಮಯ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿಭಾಗತಃ=ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು ವಿಶೇಷ–ಸಾಮಾನ್ಯತಯಾ=ವಿಶೇಷ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದಾಗ ಮೂರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

1. ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ, ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನು ಐದಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?
2. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅವನ ಗುಣಗಳೂ ಅಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ–ಆನಂದಾದಿ ಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಹೇಗೆ?
3. ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಈ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿ.

ಈ ಮೂರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

1. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ವಾಸುದೇವಾದಿ ಪಂಚರೂಪ ಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳು ಅಭಿನ್ನಗಳಾದರೂ 'ವಿಶೇಷ' ಬಲದಿಂದ ಪಂಚತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ.
2. ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದರೂ 'ವಿಶೇಷ'ದಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ–ಧರ್ಮಿಭಾವ ಇರಬಹುದು.
3. ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಿಂದ ಅಂದರೆ 'ಇವರು

ಮನುಷ್ಯರು, ಇವು ಪ್ರಾಣಿಗಳು' ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಮನೋಮಯ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮಯ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಆ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಭೇದವಿದೆ.

ಅಭೇದೇಽಪಿ ವಿಶೇಷೇಣೈವಾನ್ಯ ಇತ್ಯುದಿತೋ ಹರಿಃ ।
''ಭೇದಶಬ್ದಾ ವಿಶೇಷಂ ತು ಹರಾವನ್ಯತ್ರ ಭಿನ್ನತಾಮ್ ।
ಬ್ರೂಯುರ್ಹರೇರ್ಜೀವಜಡೈರಪಿ ಭೇದಂ ಹಿ ಮುಖ್ಯತಃ'' ॥ 168 ॥

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವಚೋಽಪ್ಯೇವಂ ಸ ಏಕಃ ಸಃ ಪಂಚಧಾ ।
ಉಕ್ತೇಽನ್ನಮಯ ಇತ್ಯಾದಿ, ಭೃಗೋಶ್ಚೈತದ್ವದಿಷ್ಯತಿ ।
ಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವೇನ ಮಯಟ್ಪ್ರೋಕ್ತೇರ್ನ ತತ್ರಾಪ್ಯನ್ಯದುಚ್ಯತೇ ॥ 169 ॥

ಹರಿಃ=ಶ್ರೀಹರಿಯು ಅಭೇದೇಽಪಿ=ರೂಪಾಭೇದವುಳ್ಳವನಾದರೂ ವಿಶೇಷೇಣೈವ=ವಿಶೇಷ ಬಲದಿಂದಾಗಿ 'ಅನ್ಯ' ಇತ್ಯುದಿತಃ='ಅನ್ಯೋಂತರ ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಾಣಮಯಃ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯ' (ಭಿನ್ನ) ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.

ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕವಚೋಽಪಿ=ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದ ಮಾತೂ ಏವಮ್=ಹೀಗಿದೆ– ''ಭೇದಶಬ್ದಾಃ=ಭೇದ ವಾಚಕವಾದ ಭಿನ್ನ, ಅನ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಹರೌ= ಶ್ರೀಹರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಂ ತು ಬ್ರೂಯುಃ='ವಿಶೇಷ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯತ್ರ=ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಕಡೆ ಭಿನ್ನತಾಂ ಬ್ರೂಯುಃ=ಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹರೇಃ ಅಪಿ=ಶ್ರೀಹರಿಗೂ ಕೂಡಾ ಜೀವ ಜಡೈರಪಿ=ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯತಃ=ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಭೇದಂ ಭ್ರೂಯುಃ=ಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.''

ಅತಃ=ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದ ವಚನದಂತೆ ಭೇದಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಶೇಷವಾಚಕ ಗಳಾದುದರಿಂದ ಏಕಃ=ಅಭಿನ್ನನಾದರೂ ಸಃ=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ನಮಯ ಇತ್ಯಾದಿ= ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ ಮುಂತಾಗಿ ಪಂಚಧಾ=ಐದಾಗಿ ಉಕ್ತಃ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಭೃಗೋಶ್ಚ=ಭೃಗುಋಷಿಗೆ ಏತದ್=ಈ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು

ವದಿಷ್ಯತಿ=ವರುಣನು ಮುಂದಿನ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಇದರಿಂದಾಗಿಯೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.)

ತತ್ರಾಪಿ=ಆ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲೂ ಅನ್ನಾದಿರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವೇನ=ಪ್ರಾಪ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಯಟ್‌ಪ್ರೋಕ್ತೇಃ='ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮ್ ಉಪಸಂಕ್ರಮ್ಯ' ಎಂದು ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯತ್=ಬ್ರಹ್ಮೇತರವು ನ ಉಚ್ಯತೇ=ಅನ್ನಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇದೆ– ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ''ಅನ್ಯೋಽಂತರ ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಾಣಮಯಃ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಒಂದಂಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೆ ಈ ಅನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೂಡಿಸುವುದು?

ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ— 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವ–ಜಡ ಭಿನ್ನ' ಎಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ–ಅನ್ಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಭೇದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ವಿಶೇಷವೇ ಅರ್ಥ, ಎಂದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅನ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದರೂಪವಾದ ಸಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಕಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು.

ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧಕವೂ ಇದೆ. ಮುಂದಿನ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ವರಣನು ತನ್ನ ಮಗ ಭೃಗುವು ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮತ್ವೇನ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿ ಭೃಗು 'ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್' ಅನ್ನಾದಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಅನ್ನ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಆ ಅನ್ನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ನಮಯ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನಾದ್ಯುಪಾಸಕನಿಗೆ ಫಲವನ್ನು

ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ 'ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ' ಎಂದು ಅನ್ನಮಯನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನ್ನ–ಅನ್ನಮಯ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವರೆಡು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅನ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಅಯುಕ್ತ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಚುರಾನ್ನಾದಿರೇವಾತೋ ಹ್ಯನ್ನಮನ್ನಮಯೇತ್ಯಪಿ ।
ಉಚ್ಯತೇ ಹ್ಯವಿಶೇಷೇಣ ನಾನ್ಯತ್ ಕಿಂಚಿದಿಹೋಚ್ಯತೇ ॥ 170 ॥

ಅತಃ=ಉಪಾಸಕನಿಂದ ಪಾಪ್ಯತ್ವೇನ ''ಏತಮ್ ಅನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮ್ ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ'' ಎಂದು ಅನ್ನಮಯನನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಮ್ ಅನ್ನಮಯೇತ್ಯಪಿ=ಅನ್ನ–ಪ್ರಾಣವೆಂದೂ ಅನ್ನಮಯ–ಪ್ರಾಣಮಯನೆಂದೂ ಪ್ರಚುರಾನ್ನಾದಿರೇವ=ಅನ್ನ ಶಬ್ದಾರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅವಿಶೇಷೇಣ= ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇಹ=ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್‌ಕಿಂಚಿತ್=ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಕೋಶಗಳು ನ ಉಚ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನ–ಪ್ರಾಣ' ಮುಂತಾಗಿ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯರಹಿತವಾದ ನಾಮಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ' ಮುಂತಾದ ಮಯಟ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳು ಕೋಶವಾಚಕಗಳು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ 'ಜೋತಿಷ್ಟೋಮೇನ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ–ಸ್ವರ್ಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವವರು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿ 'ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾಲ ಯಾವುದು?' ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ ಜ್ಯೋತಿಷಾ ಯಜೇತ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಸಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಈ ಕಾಲವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಯಾಗವನ್ನು 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಸ್ತೋಮ' ಪದವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ನಾಮಗಳ ಏಕದೇಶವನ್ನು

ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನ-ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಅನ್ನಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ನಮಯರೂಪವು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಆ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಅನ್ನಮಯನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಸಂಗತವಾದೀತು. ಯಾರದೋ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಇನ್ನಾರದೋ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ನಮಯನೇ ಅರ್ಥ.

॥ ಓಂ ತದ್ಧೇತು ವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ ಓಂ ॥

ಮಹಾನಂದತ್ವ ಏವಾಸ್ಯ ಹೇತುಃ ಕೋಽನ್ಯಾದಿತಿ ಸ್ಫುಟಮ್ ।
ಉಕ್ತಃ ಶ್ರುತ್ಯಂತರೇ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸುಖಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ ಕರೋತ್ಯಯಮ್ ॥ 171 ॥

ಕರೋತಿ ನಾಸುಖೀ, 'ಭೂಮಾ ಸುಖಂ, ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಂ ಭವೇತ್ ।'
ಇತ್ಯುಕ್ತಂ, ಯತ್ಪ್ರವೃತಿಶ್ಚ ನೃತ್ತಗಾನಾದಿಕಾ ಸುಖಾತ್ ॥ 172 ॥

ದುಃಖಾದ್ರೋದಾದಿಕಾ ಚೈವ, ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವತೋಽಸ್ಯ ಚ ।
ಸರ್ವಶಕ್ತೇರ್ನ ದುಃಖಂ ಸ್ಯಾತ್ ಅತಃ ಕೇವಲ ಲೀಲಯಾ ।
ಪ್ರವರ್ತಕೋ, ನ ಚೇದೇಷಃ ಪ್ರಾಣ್ಯಾದನ್ಯಾಚ್ಚ ಕಃ ಪುಮಾನ್ ॥ 173 ॥

ಕಃ ಅನ್ಯಾದಿತಿ='ಕೋ ಹ್ಯೇವಾನ್ಯಾತ್ ಕಃ ಪ್ರಾಣ್ಯಾತ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಫುಟಂ= ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಸ್ಯೈವ=ಆನಂದಮಯನಿಗೆ, ಮಹಾನಂದತ್ವೇ ಏವ=ಉತ್ಕೃಷ್ಟಾನಂದ ಪೂರ್ಣತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಹೇತುಃ=ಸಾಧಕವು ಉಕ್ತಃ=ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯಂತರೇ=ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಯಂ=ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸುಖಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ=(ಪೂರ್ಣ)ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕರೋತಿ= ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಸುಖೀ=ಪೂರ್ಣಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನ ಕರೋತಿ=ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಉಕ್ತಃ=ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ,

ಭೂಮಾ ಸುಖಂ, ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಂ ಭವೇತ್='ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾದುದ ರಿಂದಲೇ ಸುಖಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಅಪೂರ್ಣನಿಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ' ಎಂದೂ ಛಂದೋಗಶ್ರುತಿ ಯಲ್ಲಿ ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತ್ಯುಕ್ತಮ್=ಹೀಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಮಯನಂದರೆ ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅಂತಹ ಆನಂದಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ನೃತ್ತಗಾನಾದಿಕಾ ಯತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಶ್ಚ=ಉನ್ಮತ್ತನ ನೃತ್ತ–ಗಾನಾದಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸುಖಾತ್=ಸುಖೋದ್ರೇಕದಿಂದಾಗಿ ಆಗುವುದೋ, ದುಃಖಾತ್=ದುಃಖಾತಿಶಯ ದಿಂದಾಗಿ ರೋದಾದಿಕಾ=ಅಳುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೋ ಅಸ್ಯಚ= ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗಾದರೋ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವತಃ=ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸರ್ವಶಕ್ತೇಃ=ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ದುಃಖವಿಲ್ಲ, ಸುಖದ ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸುಖೋದ್ರೇಕದಿಂದಾಗಿ ಹೊರತು, ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಅತಃ=ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಲೀಲಯಾ= ಆನಂದ್ರೋಕದಿಂದಲೇ ಪ್ರವರ್ತಕಃ=ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

''ಏಷಃ=ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ನ ಚೇತ್ ಪ್ರಾಣ್ಯಾತ್=ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಕಃ=ಇತರರು ಯಾರು ತಾನೇ ಪ್ರಾಣ್ಯಾತ್, ಅನ್ಯಾಚ್ಚ=ಲೌಕಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ವೈದಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಮಾಡಿಯಾರು?''

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯ ಆನಂದಮಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದಮಯನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ—

'ಕೋ ಹ್ಯೇವಾನ್ಯಾತ್ ಕಃ ಪ್ರಾಣ್ಯಾತ್, ಯದೇಶ ಆಕಾಶ ಆನಂದೋ ನ ಸ್ಯಾತ್''

''ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣಾನಂದನಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಈ ಚೇತನ ವರ್ಗವನ್ನು ಯಾರು ತಾನೇ ಪ್ರೇರಿಸಿಯಾನು?''

ಈ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಾನಂದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವು ದರಿಂದ, ಆನಂದಮಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣಾನಂದ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅಂತಹ ಪೂರ್ಣಾನಂದನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ–

''ಯದಾ ವೈ ಸುಖಂ ಲಭತೇಽಥ ಕರೋತಿ । ನಾಸುಖಂ ಲಬ್ಧ್ವಾ ಕರೋತಿ। ಸುಖಮೇವ ಲಬ್ಧ್ವಾ ಕರೋತಿ ॥

ಪೂರ್ಣ ಸುಖನಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದುಃಖವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಯಾರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಲಾರ.

ಅದರಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸುಖ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂದೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ—

''ಯೋ ವೈ ಭೂಮಾ ತತ್ ಸುಖಂ । ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಮಸ್ತಿ''

''ಯಾರು ಪೂರ್ಣಾನಂದನೋ ಅವನೇ ಸುಖಶಬ್ದವಾಚ್ಯ. ಅಲ್ಪನಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಪೂರ್ಣ ಸುಖವಿಲ್ಲ''

ಮೊದಲನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆನಂದಮಯನು ಪೂರ್ಣಸುಖರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಎರಡನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆನಂದಮಯನೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣಾನಂದ ನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪೂರ್ಣಸುಖನೆಂದು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ– ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ದುಃಖ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಾವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಕ್ಷೀರಪಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದುಃಖ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಔಷಧಾದಿಪಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಧದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬ್ರಹ್ಮನದಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅವನು ಈ ಅದ್ಭುತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಸಮರ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸಮರ್ಥನೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದ ಕೊರತೆ, ದುಃಖಬರುವ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಸುಖೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಹಾಡುವುದು, ಕುಣಿಯುವುದನ್ನು ಉನ್ಮತ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ನರಕದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದವರು ತಡೆಯಲಾರದ ದುಃಖದಿಂದ ಅಳುತ್ತಾರೆ. ಅಳುವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ದುಃಖಾತಿರೇಕದ ಪರಿಣಾಮ. ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ದುಃಖವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸುಖೋದ್ರೇಕದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕು. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಮಾಡ ದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಪೂರ್ಣಾನಂದ.

ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆನಂದಮಯನು ಪೂರ್ಣಸುಖನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವು ದರಿಂದ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

॥ ಓಂ ಮಾಂತ್ರವರ್ಣಿಕಮೇವ ಚ ಗೀಯತೇ ಓಂ ॥

ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಪರಮಾಪ್ನೋತೀತಿ ಯತ್ ಪ್ರಥಮಸೂಚಿತಮ್ ।
ತದೇವ ಮಂತ್ರವರ್ಣೇನ ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತವತ್ ।
ಲಕ್ಷಿತಂ, ತತ್ರ ಸತ್ಯತ್ವಂ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾನ್ನಪ್ರಾಣಯೋರಪಿ ॥ 174 ॥

ಉಕ್ತಂ, ಜ್ಞಾನಂ ತು ಮನಸಾ ವಿಜ್ಞಾನೇನಾಪ್ಯುದೀರಿತಮ್ ।
ಅನಂತತ್ವಂ ತಥಾನಂದಮಯವಾಚಾಪ್ಯುದಾಹೃತಮ್ ॥ 175 ॥

ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್=ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಪರಂ=ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಪ್ನೋತಿ=ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಇತಿ ಯತ್=ಯಾವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಹೀಗೆಂದು ಪ್ರಥಮಂ=ಮೊದಲು ಸೂಚಿತಮ್=ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟನೋ ತದೇವ=ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು 'ತದೇಷಾಭ್ಯುಕ್ತಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಂತ್ರವರ್ಣೇನ='ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಸತ್ಯತ್ವ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಮತ್ತು ಅನಂತತ್ವ ಗುಣಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಿತಂ=ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ತತ್ರ=ಈ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸತ್ಯತ್ವಂ=ಸತ್ಯತ್ವಲಕ್ಷಣವು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾ='ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಮತ್ತು ಅನ್ನ-ಪ್ರಾಣಯೋರಪಿ=ಅನ್ನಮಯ-ಪ್ರಾಣಮಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲೂ ಉಕ್ತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಜ್ಞಾನಂ ತು=ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಮನಸಾ=ಮನೋಮಯಪ್ರಕರಣದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನೇನಾಪಿ=ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಪ್ರಕರಣದಿಂದಲೂ ಉದೀರಿತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ತಥಾ=ಹಾಗೆಯೇ ಅನಂತತ್ವಂ=ಅನಂತಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅನಂತತ್ವ ಲಕ್ಷಣವು ಆನಂದಮಯವಾಚಾಪಿ=ಆನಂದಮಯ ಪ್ರಕರಣ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಉದಾಹೃತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು 'ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಆರು ಪ್ರಕರಣಗಳು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆ. ಆ ಉಪನಿಷತ್ತು ''ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್' ಎಂದು

ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಅವನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಮೂಡುತ್ತವೆ.

1. ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು ?

2. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ?

3. ಅವನನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಏನು?

ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ''ತದೇಷಾಭ್ಯುಕ್ತಾ'' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ—

1. ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ।

2. ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್ ।

3. ಸೋಽಶ್ನುತೇ ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತಾ ।

ಮೂರು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನ ಈ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ– ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳು ಉತ್ತರ. ಸತ್ಯಪದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತಾ ಜೀವನಪ್ರದ, ಸಂಹಾರಕಾರಕ, ಪ್ರಾಣಿಪ್ರೇರಕ, ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಗತ್-ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನ್ನಮಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವನಪ್ರದತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಕತ್ವ ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು 'ಅದ್ಯತೇ' ಮತ್ತು 'ಅತ್ತಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದ್ಯತೇ ಎಂದರೆ ಚೇತನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಆಸರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಹಾರಕ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಾಣಮಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಗಚ್ಚೇಷ್ಟಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ವಿವರಣೆ ನಡೆದಿದೆ.

ಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ– ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನೋಮಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯ ಆನಂದಮಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನಂತತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದಮಯನಾದುದರಿಂದ ಅನಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ದೇಶ–ಕಾಲ-ಗುಣಗಳ ಪರಿಮಿತಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲ, 'ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಮಸ್ತಿ–ಯಾರು ಅನಂತನಲ್ಲವೋ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಲ್ಪನೋ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಸುಖವಿಲ್ಲ.' ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಪೂರ್ಣಸುಖ ರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅನಂತ.

ಹೀಗೆ ಮಂತ್ರವರ್ಣದ ಮೂರು ಪದಗಳಿಂದ ಹೇಳಿದ ಆರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಆರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮಗ್ರ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣ, ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣ

ಸದ್ಭಾವಂ ಯಾಪಯೇದ್ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಯಂ ತತ್ತೇನ ಕಥ್ಯತೇ ।
ಇತಿ ಸೃಷ್ಟಿರಿಹ ಪ್ರೋಕ್ತಾ ಜಗದ್ ಸದ್ಭಾವಯಾಪಕಮ್ ॥ 176 ॥

ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಸ್ಥಾಪನಾಯೈವ, ಸತ್ವಂ ಜೀವನಮೇವ ಚ ।
ವಿಶೀರ್ಣತಾ ಚ ಸತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್ಸನ್ನಮಿತ್ಯಾಹುರೇವ ಯತ್ ।
ಅತೋಽದ್ಯತಾಽತ್ತೃತಾಽನ್ನತ್ವಂ ಸತ್ಯಶಬ್ದಾರ್ಥ ಏವ ಹಿ ॥ 177 ॥

ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸದ್ಭಾವಂ=ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಯಾಪಯೇತ್=ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕೊಡುವನೋ, ತತ್=ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್=ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯಂ ಕಥ್ಯತೇ=ಸತ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇತಿ=ಜಗಜ್ಜನ್ಮಕಾರಣತ್ವ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಇಹ='ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಹ=ಈ ಅನುವಾಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್-ಸದ್ಭಾವ ಯಾಪಕಂ=ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಇತಿ ಸ್ಥಾಪನಾಯೈವ=ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಪ್ರೋಕ್ತಾ=ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಸತ್ವಂ=ಸತ್ವವೆಂದರೆ ಜೀವನಮೇವ ಚ=ಪ್ರಾಣಧಾರಣರೂಪವಾದ ಜೀವನವೂ ಹೌದು. ವಿಶೀರ್ಣತಾ=ಶೈಥಿಲ್ಯ–ನಾಶವೂ ಸತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್=ಸತ್ವವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯತ್=ಏಕೆಂದರೆ, ಜೀರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜನರು ಸನ್ನಮಿತ್ಯಾಹುಃ='ಆ ವಸ್ತು ಸನ್ನವಾಗಿದೆ'(ಜೀರ್ಣ–ನಾಶವಾಗಿದೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ (ಜೀವನ ಮತ್ತು ನಾಶಗಳು ಎರಡೂ ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದುದರಿಂದ) ಅದ್ಯತಾ=ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಭೋಗ್ಯವೆನಿಸುವುದು, ಅತ್ತೃತಾ= ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು(ಜೀವಿಗಳನ್ನು) ತಿನ್ನುವುದು ಇವೆರಡೂ ರೂಪವಾದ ಅನ್ನತ್ವಂ= ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನತ್ವವು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಏವ ಹಿ=ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಾರಂಭದ ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ.

1. ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ 'ಸತ್+ಯ' ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಸತ್ ಎಂದರೆ ಸದ್ಭಾವ–ಇರುವಿನ ಆರಂಭ ಅಂದರೆ ಜನ್ಮ.

''ಸದ್ಭಾವೇ ಸಾಧುಭಾವೇ ಚ ಸದಿತ್ಯೇತತ್ ಪ್ರಯುಜ್ಯತೇ'' ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸದ್ಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಯ ಎಂದರೆ ಯಾಪಯತಿ=ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಕಾರಣ, ಭಗವಂತ ಅಲ್ಲ, ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣ 'ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂದು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ. ಪಂಚಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಅವನು ಕಾರಣ. ಅವುಗಳ ಒಳಗಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಾನಾ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ.

2. ಸತ್ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಧಾರಣರೂಪವಾದ ಜೀವನ. 'ಸತ್' ಶಬ್ದದ ಮೂಲಧಾತು 'ಅಸ್'. 'ಅಸ್ತಿ' ಎಂದು ಆ ಧಾತುಜನ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದ. 'ರಾಮಃ ಅಸ್ತಿ' ಎಂದರೆ 'ರಾಮನು ಜೀವಿಸಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್' ಎಂದರೆ ಜೀವನ, ಯ ಎಂದರೆ ಕೊಡುವವನು. ಜೀವನ ಪ್ರದ ಎಂದು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದವೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಭೂತೈಃ ಅದ್ಯತೇ=ಇತಿ ಅನ್ನಮ್' ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉಪಜೀವನ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಪ್ರಕರಣವು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

3. 'ಷದ್' ಎಂಬ ಮೂಲಧಾತುವಿನ ರೂಪವೂ 'ಸತ್' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆ

ಧಾತುವಿಗೆ ವಿಶರಣ=ನಾಶ ಎಂದರ್ಥ. ನಾಶವನ್ನು=ಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಸತ್ಯ. 'ಅತ್ತೀತಿ ಅನ್ನಂ' ಅನ್ನ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಹಾರಕ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣವು 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದ ತಿಳಿಸಿದ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣವು ಹೇಳಿದರೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣವು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಣಮಯ ಪ್ರಕರಣ

'ಪ್ರಾಣಂ ದೇವಾ ಅನು ಪ್ರಾಣಂತಿ ಮನುಷ್ಯಾಃ ಪಶವಶ್ಚ ಯೇ ।
ಆಯುಃ ಪ್ರಾಣೋ ಹಿ ಭೂತಾನಾಮ್' ಇತಿ ಯದ್ ಗತಿಜೀವನೇ ||178||

ಉಕ್ತೇ ಸದತಿ ಧಾತ್ವರ್ಥೋ ಗತಿಶ್ಚಾರ್ಥೋ ಹಿ ಸತ್ಯತಾ ।
ಪ್ರಾಣತ್ವಮ್ (ಅವಬೋಧಾರ್ಥೋ ಮನುಧಾತುಃ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಃ)||179||

''ದೇವಾಃ=ದೇವತೆಗಳು ಯೇ=ಯಾವ ಮನುಷ್ಯಾಃ=ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೋ ಪಶವಶ್ಚ=ಪಶುಗಳಿದ್ದಾವೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಣಂ=ಪ್ರಾಣಾನಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅನು=ಅನುಸರಿಸಿ (ಅವನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ) ಪ್ರಾಣಂತಿ=ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಅಥವಾ ಜೀವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣೋ ಹಿ=ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಭೂತಾನಾಂ=ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳ ಆಯುಃ=ಜೀವನ ಕಾರಣನು'' ಇತಿ=ಹೀಗೆಂದು ಯತ್=ಯಾವಕಾರಣದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗತಿ-ಜೀವನೇ ಉಕ್ತೇ=ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಯತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸದಿತಿ ಧಾತ್ವರ್ಥಃ='ಷದ್' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವೂ ಗತಿಶ್ಚ=ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನಗಳೇ ಆಗಿವೆಯೋ ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯತಾ=ಸತ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣತ್ವ=ಪ್ರಾಣತ್ವವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಾಣಮಯ ಪ್ರಕರಣದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಜೀವಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಉಸಿರಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣನಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪ್ರಾಣನೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಸತ್ಯ ಶಬ್ದವು 'ಷದ್' ಧಾತುವಿನಿಂದಾಗಿದೆ. ಆ ಧಾತುವಿಗೆ 'ಗತಿ–ಪ್ರವೃತ್ತಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದರಂತೆ 'ಅಸ್' ಧಾತುವಿನ ರೂಪವೂ ಸತ್ ಎಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ

ಸತ್ ಎಂದರೆ ಇರುವು. ಅರ್ಥಾತ್ ಬದುಕು–ಉಸಿರಾಟ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸತ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಮಯ ಪ್ರಕರಣವೂ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ವಿವರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಮನೋಮಯ ಪ್ರಕರಣ

(ಪ್ರಾಣತ್ವಮ್) ಅವಬೋಧಾರ್ಥೋ ಮನುಧಾತುಃ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಃ ।

ಮನುಧಾತುಃ='ಮನು' ಎಂಬ ಧಾತುವು ಅವಬೋಧಾರ್ಥಃ=ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಕ ವಾಗಿ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಃ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮನೋಮಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿರುವ 'ಜ್ಞಾನಂ' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

'ಮನೋಮಯ' ಶಬ್ದದ 'ಮನಃ' ಶಬ್ದವು 'ಮನು' ಧಾತುವಿನಿಂದಾಗಿದೆ. ಆ ಧಾತುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. 'ವಿಜ್ಞಾನಮಯ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಶಬ್ದಕ್ಕಂತೂ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ, ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದ ವಿವರಣೆಯಾಗಿವೆ.

ಆನಂದಮಯ ಪ್ರಕರಣ

ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಮಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತ್ಯೈವಾನಂದಮಯತೋಕ್ತಿತಃ ।
ಅನಂತತ್ವಂ ಸುನಿರ್ಣೀತಂ ಪೂರ್ಣಾನಂದೋ ಹಿ ನಾಲ್ಪಕೇ ॥ 180 ॥

'ನಾಲ್ಪೇ ಸುಖಂ=ಅಲ್ಪನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅನಂತನಲ್ಲದವನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಸುಖವಿಲ್ಲ' ಇತಿ ಪ್ರೋಕ್ತ್ಯೈವ=ಹೀಗೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಆನಂದಮಯ ತೋಕ್ತಿತಃ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದಪೂರ್ಣನೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅನಂತತ್ವಂ=ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನಂತತ್ವವು ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಹಿ=ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಪಕೇ=ಅಲ್ಪನಲ್ಲಿ (ಅನಂತನಲ್ಲದವನಲ್ಲಿ) ನ ಪೂರ್ಣಾನಂದಃ= ಪೂರ್ಣಸುಖವಿರಲಾರದು.

ವಿವರಣೆ

ಕೊನೆಯ ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅನಂತ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಆನಂದಮಯನಾಮದಿಂದ ಅನಂತತ್ವವು ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ– ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಅಲ್ಪನಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲ' ಎಂದಿದೆ. ಅಲ್ಪನೆಂದರೆ ಅನಂತತೆ ಇಲ್ಲದವನು. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖದ ಅರ್ಥ–ಪೂರ್ಣನಲ್ಲಿ ಅನಂತತೆ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಆನಂದಪೂರ್ಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಂತತೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅನಂತತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಅತೋ ಹಿ ಮಂತ್ರವರ್ಣೋಕ್ತ ವಿಸ್ಕೃತಿಸ್ತು ಸಮಸ್ತಯಾ ।
ಕ್ರಿಯತೇ ಪರಯಾ ಯಸ್ಮಾತ್ (ಇತರೋಽತ್ರ ನ ಕಥ್ಯತೇ) ॥ 181 ॥

ಅತಃ=ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ಯಸ್ಮಾತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಯಾ ಸಮಸ್ತಯಾ=ಮಂತ್ರವರ್ಣಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಮಂತ್ರವರ್ಣೋಕ್ತವಿಸ್ಕೃತಿಸ್ತು=ಮಂತ್ರವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿವರಣೆಯೇ ಕ್ರಿಯತೇ=ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ (ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥ).

ವಿವರಣೆ

'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕ ಮಂತ್ರವರ್ಣ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಮಂತ್ರವರ್ಣ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಗಳು.

॥ ಓಂ ನೇತರೋಽನುಪಪತ್ತೇಃ ಓಂ ॥

(ಕ್ರಿಯತೇ ಪರಯಾ ಯಸ್ಮಾತ್) ಇತರೋಽತ್ರ ನ ಕಥ್ಯತೇ ।
ಪುರುಷಂ ವೇತ್ತಿ ಯೋ ಮುಚ್ಯೇನ್ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾ ಹಿ ವಿದ್ಯತೇ ।
ಇತಿ ಶ್ರುತೇರನ್ನವೇದೀ ಕಥಂ ಮುಕ್ತಿಂ ಪ್ರಯಾಸ್ಯತಿ ॥ 182 ॥

ಅತ್ರ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇತರಃ=ಜೀವನಾಗಲೀ, ಕೋಶಗಳಾಗಲೀ, ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಲೀ ನ ಕಥ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ''ಯಃ=ಯಾರು ಪುರುಷಂ=ಪರಮಪುರುಷನನ್ನು ವೇತ್ತಿ=ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಸಃ=ಅವನು ಮುಚ್ಯೇತ್=ಮುಕ್ತನಾದಾನು. (ಅಯನಾಯ=ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಅನ್ಯಃ ಪಂಥಾಃ=ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವು ನ ವಿದ್ಯತೇ=ಇಲ್ಲ'' ಇತಿ ಶ್ರುತೇಃ=ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯವೇದೀ=ಪರಮಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಮುಕ್ತಿಂ=ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಯಾಸ್ಯತಿ=ಹೋದಾನು?

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪ್ರಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಪರವೆಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಮುಂದೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕೃತಿ, ಜೀವ, ಕೋಶಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಯಜುಃ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೀಗೊಂದು ಮಂತ್ರವಿದೆ—

''ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನಮೃತ ಇಹ ಭವತಿ ।
ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾ ಅಯನಾಯ ವಿದ್ಯತೇ॥

ಎಂದು. ''ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಮೃತತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇದು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ದಾರಿ ಇಲ್ಲ.''

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ—

''ಸರ್ವಂ ತೇಽನ್ನಮಾಪ್ನುವಂತಿ
ಯೇಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸತೇ ।'
'ಸರ್ವಮೇವ ತ ಆಯುರ್ಯಂತಿ
ಯೇ ಪ್ರಾಣಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸತೇ ॥''

'ಅನ್ನಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ದೊರಕುತ್ತದೆ' 'ಪ್ರಾಣಮಯ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಗುತ್ತದೆ'

ಒಂದುವೇಳೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವಾದರೆ ಆಗ ಅಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ದೊರಕುತ್ತದೆ, ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಅಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಲ್ಲ.

ಪುರುಷಸೂಕ್ತದ ಪುರುಷ ಯಾರು ?

ಪುರುಷಃ ಪರ ಆತ್ಮಾಜೋ ಬ್ರಹ್ಮ ನಾರಾಯಣಃ ಪ್ರಭುಃ ।
ಮಹಾನಾನಂದ ಉದ್ವಿಷ್ಣುರ್ಭಗ ಓಮ ಇತೀರ್ಯತೇ ॥ 183 ॥

ಸ್ವಯಂ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವೋ ನಾನ್ಯಸ್ಯೈತಾನಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ।
ತಸ್ಮಾದೋಮಿತ್ಯುದಾಹೃತ್ಯ ಯಜ್ಞದಾನಾನಿ ಕುರ್ವತೇ ॥ 184 ॥

ಪುರುಷ, ಪರ, ಆತ್ಮಾ, ಅಜ, ಬ್ರಹ್ಮ, ನಾರಾಯಣ, ಪ್ರಭು, ಮಹಾನ್, ಆನಂದ, ಉತ್, ವಿಷ್ಣು ಭಗ, ಓಂ, ಅ, ಇತಿ=ಇಷ್ಟು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸ್ವಯಂ=ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಾರಾಯಣಃ=ವಿಷ್ಣುವೇ ಈರ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯಸ್ಯ ಕಸ್ಯಚಿತ್= ಬೇರಾರಿಗೂ ಏತಾನಿ ನ=ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಇಲ್ಲ. ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಓಮಿತ್ಯುದಾಹೃತ್ಯ=ಓಂ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಯಜ್ಞ–ದಾನಾನಿ=ಯಜ್ಞ ದಾನ ಮುಂತಾದ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರ್ವತೇ=ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪುರುಷನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆ ಪುರುಷ ಯಾರು? ವಿಷ್ಣುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪುರುಷಾದಿ ನಾಮಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಸೂಕ್ತೇನ ಪೌರುಷೇಣೈನಂ ಯಜಂತ್ಯಧ್ಯಾತ್ಮಕೋವಿದಾಃ ।'
ಇತಿ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಸ್ತೇನ ನಾನ್ಯಜ್ಞಾನಾದ್ವಿಮುಚ್ಯತೇ ॥ 185 ॥

'ಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕೋವಿದಾಃ=ಯಾವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಏನಂ ಯಜಂತಿ= ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವರೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪೌರುಷೇಣ ಯಜಂತಿ=ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಿಂದಲೇ ಆರಾಧಿಸುವರು.' ಇತಿ=ಹೀಗೆ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಃ=ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಯು ಪುರುಷ ಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ 'ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ವಿಷ್ಣುಪರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಾತ್=ವಿಷ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ಇತರರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನ ವಿಮುಚ್ಯತೇ=ಮುಕ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವೆನ್ನಲು ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಯ ಮೂಲಕ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

'ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವವರು ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಿಂದಲೇ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎಂದಿದೆ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುಪರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿರುವ 'ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ವಿಷ್ಣುಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಮಯಾದಿಗಳು ವಿಷ್ಣುವೇ.

ಅನ್ನಾತ್ ಪುರುಷಃ

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋದಿತೇ ತಸ್ಮಿನ್ ಆತ್ಮಶಬ್ದಂ ಪ್ರಯುಜ್ಯ ಚ ।
ತಸ್ಮಾದಾಕಾಶಸೃಷ್ಟಿಂ ಚ ಪ್ರೋವಾಚಾತ್ರ ಚತುರ್ವಿಧಮ್ ॥ 186 ॥

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದೋದಿತೇ=ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್'' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ತಸ್ಮಿನ್=ಆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಂ ಪ್ರಯುಜ್ಯ='ತಸ್ಮಾದೇತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂದು ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನಿಂದ ಚತುರ್ವಿಧಾಂ ಆಕಾಶಸೃಷ್ಟಿಂ= ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ, ಆಕಾಶಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅತ್ರ=ಈ ಅನುವಾಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರೋವಾಚ= ವೇದಪುರುಷನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಾಚಕವಾಗಲು ಬಾಧಕಗಳಿದ್ದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ ಎನ್ನಲೂ ಬಾಧಕವಿದೆ. ''ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ'' ಎಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ''ಅನ್ನಾತ್ ಪುರುಷಃ'' ಎಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದೇ ಪುರುಷನನ್ನು 'ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷೋಽನ್ನರಸಮಯಃ' ಎಂದು ಅನ್ನರಸಮಯ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನ್ನದಿಂದಾದ ಈ ದೇಹವೇ 'ಅನ್ನಮಯ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅನ್ನಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನ ಪ್ರಸ್ತಾವವೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ, ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ''ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನಃ'' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸುತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು 'ತತ್' ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಅವನನ್ನು 'ಆತ್ಮಾ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅಂತಹ ಆತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಆಕಾಶ. ಆಕಾಶಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ—

ಭೂತಂ ಭೂತಾಭಿಮಾನೀ ಚ ತದ್ದೇಹೋಽಂತರ್ನಿಯಾಮಕಃ ।
ಹರಿಶ್ಚಾಕಾಶಶಬ್ದೋಕ್ತೋ ಮುಖ್ಯತೋ ಹರಿರೇವ ಚ ।
ಆಸಮಂತಾತ್ ಕಾಶತೇ ಯದಾಕಾಶೋ ಮುಖ್ಯತೋ ಹರಿಃ ॥ 187 ॥

ಭೂತಂ=ಆಕಾಶ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಡವಾದ ಭೂತಾಕಾಶ, ಭೂತಾಭಿಮಾನೀಚ=ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆ,ತದ್ದೇಹಃ=ಆ ದೇವತೆಯ ಶರೀರ, ಅಂತರ್ನಿಯಾಮಕಃ=ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಹರಿಶ್ಚ=ವಿಷ್ಣುವೂ ಆಕಾಶಶಬ್ದೋಕ್ತಃ=ಆಕಾಶಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹರೀರೇವ=ವಿಷ್ಣುವೇ ಮುಖ್ಯತಃ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದೋಕ್ತಃ=ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯತ್=ಏಕೆಂದರೆ ಆಸಮಂತಾತ್=ಸುತ್ತಲೂ ಕಾಶತೇ= ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹರಿಃ=ವಿಷ್ಣುವು ಮುಖ್ಯತಃ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಕಾಶಃ= ಆಕಾಶನು.

ವಿವರಣೆ

''ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ'' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ನೀರು, ಪೃಥಿವೀ, ಓಷಧಿ, ಅನ್ನ, ಪುರುಷ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಭೂತಾಕಾಶ, ಭೂತವಾಯು ಇಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಆಕಾಶ, ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆ, ಅವನ ಶರೀರ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕನಾದ ವಿಷ್ಣು ಇವಿಷ್ಟೂ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ 'ವಿಷ್ಣು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಆ+ಕಾಶ' ಎಂಬ ಭಾಗಗಳು ಸೇರಿ ''ಪ್ರಕಾಶಮಾನ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವು

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಗುಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅವನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುರುಷಶಬ್ದವೂ ಮುಖ್ಯತಃ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ. ಪುರುಷಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತನಾದ ಆ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ 'ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷೋಽನ್ನರಸಮಯಃ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು 'ಸಃ' ಎಂದು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ 'ಅನ್ನರಸಮಯ' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅನ್ನಮಯ.

ವಾಯು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ

ಬಲಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪತ್ವಾದ್ ವಾಯುರಗ್ನಿರಗಂ ನಯನ್ ।
ಆಪ ಆಪಾಲನಾಚ್ಚೈವ ಪೃಥಿವೀ ಪ್ರಥಿತೋ ಯತಃ ॥ 188 ॥
ಉಷ್ಟಾನಾಮಾಶ್ರಯತ್ವೇನ ಸ ಏವೌಷಧಿನಾಮಕಃ ।
ಓಷಧೀಷು ಸ್ಥಿತೋ ವಿಷ್ಣುಃ ಕ್ಷುಧಿತೈರಾಶ್ರಿತೋ ಭವೇತ್ ।
ಪುರಿ ಶೇತೇ ಯತಃ ಸೋಽಥ ಪುರುಷಶ್ಚೇತಿ ಗೀಯತೇ ॥ 189 ॥

ಬಲ–ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್=ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಲರೂಪ, ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಯು. ಅಗಂ=ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಯನ್= ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನು ಅಗ್ನಿ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆ=ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪಾಲನಾತ್=ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ 'ಆಪಃ'. ಅವನು ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಪ್ರಥಿತಃ=ಕೀರ್ತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದಾನೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವೀ.

ಉಷ್ಟಾನಾಂ=ಹಸಿವಿನಿಂದ ಬೆಂದವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯತ್ವೇನ=ಆಶ್ರಯನಾದುದರಿಂದ (ಉಷ್ಟಾ ಧೀಯಂತೇ ಅಸ್ಮಿನ್ನಿತಿ=ಓಷಧಿಃ) ಓಷಧಿ ನಾಮಕಃ=ಓಷಧಿನಾಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಓಷಧೀಷು ಸ್ಥಿತಃ=ಭತ್ತ, ಗೋಧಿ ಮುಂತಾದ ಓಷಧಿಸಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಷ್ಣುಃ=ವಿಷ್ಣುವು ಕ್ಷುಧಿತೈಃ=ಜಠರಾಗ್ನಿಯ ದಾಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರಿಂದ (ಹಸಿದವರಿಂದ) ಆಶ್ರಿತಃ ಭವೇತ್=ಆಶ್ರಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಅದರಿಂದ ಅವನು ಓಷಧಿ.)

ಪುರಿ=ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಃ=ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶೇತೇ=ವಾಸಮಾಡುವನೋ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಪುರುಷಃ ಇತಿ=ಪುರುಷನೆಂದು ಕಥ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಆಕಾಶಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ವಾಯುಃ–ವ+ಆಯುಃ. ವ=ಬಲ. ಗತ್ಯರ್ಥಕ ಅಯ ಧಾತುವಿನರೂಪ 'ಆಯುಃ' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಗತ್ಯರ್ಥಕ ಧಾತುಗಳು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಕವಾದುದರಿಂದ ಆಯುಃ= ಜ್ಞಾನರೂಪ.
2. ಅಗ್ನಿ– ಅಗ+ನಿ. ನ ಗಚ್ಛತಿ ಇತಿ=ಅಗಂ=ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲದ ಜಗತ್ತು. ಣೀಞ್ ಧಾತುವಿನ ರೂಪ ನಿ. ನಯತೀತಿ=ನಿಃ=ಪ್ರವರ್ತಕ.
3. ಆಪಃ– ಆ+ಪ. ಆಙ ಉಪಸರ್ಗ. ಪಾತೀತಿ=ಪಃ, ಪಾ=ರಕ್ಷಣೇ ಧಾತು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸುವವನು.
4. ಪೃಥಿವೀ=ಪ್ರಥು=ವಿಸ್ತಾರೇ ಧಾತು. ಅದಕ್ಕೆ ಷಿವಜ್ ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದು ಙೀಷ್ ಬಂದರೆ 'ಪೃಥಿವೀ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತನು ಎಂದರ್ಥ.
5. ಓಷಧಿಃ– ಓಷಾಃ ಧೀಯಂತೇ ಅಸ್ಮಿನ್. ಜಠರಾಗ್ನಿ ದಗ್ಧರಿಗೆ ಸಸ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಆಶ್ರಯ.
6. ಪುರುಷಃ–ಪುರಿ+ಶೇತೇ ಇತಿ. 'ಪುರಿ' ಶಬ್ದದ ಇಕಾರಕ್ಕೆ ಉಕಾರಾದೇಶ. ಶ ಎಂಬ ತಾಲವ್ಯ ಶಕಾರಕ್ಕೆ ಷಕಾರಾದೇಶ. ಶರೀರನಿವಾಸಿ ಎಂದರ್ಥ.

ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವರ್ತಕತ್ವೇನ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವೋ ಹರೇರ್ಜನಿಃ ।
ಆಕಾಶಾದಿಷು ನಾನ್ಯಾಸ್ತಿ ಹ್ಯಭಿಮಾನೋಽಭಿಮಾನಿನಃ ।
ಅಭಿಮಾನಿಶರೀರಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾದ್ ಭೂತಸ್ಯ ಚೋದ್ಭವಃ ॥ 190 ॥

ಆಕಾಶಾದಿಷು=ಆಕಾಶಾದಿಭೂತ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವರ್ತಕತ್ವೇನ=ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವವನಾಗಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಃ=ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹರೇಃ= ಭಗವಂತನಿಗೆ ಜನಿಃ=ಉತ್ಪತ್ತಿಯು. ನ ಅನ್ಯಾಜನಿಃ ಅಸ್ತಿ=ಇದು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಶರೀರ ಸಂಬಂಧರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲೀ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಇಲ್ಲ.

ಅಭಿಮಾನಿನಃ=ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಃ='ಇದು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಜನಿಃ=ಉತ್ಪತ್ತಿಯು.

ಅಭಿಮಾನಿಶರೀರಸ್ಯ=ಆ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಭೂತಸ್ಯ ಚ=ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಉದ್ಭವಃ=ಸ್ವರೂಪೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಜನಿ.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಆಕಾಶಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಷ್ಣುಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ, ಆಕಾಶಾತ್ ವಾಯುಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಡವಾದ ಭೂತಾಕಾಶ, ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿ, ಅವನ ದೇಹ, ಆ ದೇಹದೊಳಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಭಗವದ್ರೂಪ ಈ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಾಕಾಶವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನದು' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಅವನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಇದೆ. ಅದರೊಳಗಿರುವ ಭಗವದ್ರೂಪಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಹೀಗೆ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

''ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷಃ''

ಏವಂ ದೇಹಾದಿಪರ್ಯಂತಮಾಗತಂ ಹರಿಮೇವ ತು ।
ಪರಾಮೃಷತಿ ತಸ್ಯೈವ ಪಂಚರೂಪತ್ವವಿತ್ತಯೇ ।
ತ್ಯಕ್ತ್ವಾ ಭೂತಾದಿಕಂ ಸರ್ವಂ 'ಸ ವಾ ಏಷ' ಇತಿ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 191 ॥

ಸ ಇತ್ಯಾತ್ಮಪದೋದ್ದಿಷ್ಟಃ ಏಷ ಜೀವಶರೀರಗಃ ।
ಸಾರಾನ್ನಮಯ ಏವಾಯಂ ನ ಲೋಕಾನ್ನಮಯಃ ಪ್ರಭುಃ ।
ಇತಿ ತಂ ರಸಶಬ್ದೇನ ವಿಶಿನಷ್ಟಿ ಶರೀರಗಮ್ ॥ 192 ॥

ಏವಂ=ಹೀಗೆ ದೇಹಾದಿಪರ್ಯಂತಂ ಆಗತಂ=ಆಕಾಶದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ''ಅನ್ನಾತ್ ಪುರುಷಃ'' ಎಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ದೇಹದವರೆಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಹರಿಮೇವ ತು=ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ 'ಸ ವಾ ಏಷಃ' ಶ್ರುತಿಃ='ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷೋಽನ್ನರಸಮಯಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ತಸ್ಯೈವ=

ಆಕಾಶಾದಿ ಕಾರಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಂಚರೂಪತ್ವವಿತ್ತಯೇ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದು ರೂಪಗಳ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಭೂತಾದಿಕಂ ಸರ್ವಂ ತ್ಯಕ್ತ್ವಾ=ಆಕಾಶಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಭೂತ, ತದಭಿಮಾನಿ, ಅಭಿಮಾನಿಗಳ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಾಮೃಷತಿ='ಸ ವಾ ಏಷಃ' ಎಂದು ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದೆ.

'ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷಃ' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಃ ಇತಿ=ಸಃ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಪದೋದ್ದಿಷ್ಟಃ=ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿರುವ 'ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಆತ್ಮಪದ ವಾಚ್ಯನಾದ ಎಂದರ್ಥ. ಏಷ ಇತಿ=ಏಷಃ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯವಹಿತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪದದಿಂದ ಜೀವಶರೀರಗತನಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದವನು, ಎಂದರ್ಥ.

'ಅಯಂ=ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುವ ಆತ್ಮನು ಸಾರಾನ್ನಮಯಃ ಏವ= ಅನ್ನಮಯವೆನಿಸುವ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅನ್ನಮಯನಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅದ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅತ್ತೃತ್ವ ರೂಪವಾದ ಅನ್ನಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅನ್ನನೆನಿಸಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಹೊರತು, ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಅನ್ನವಿಕಾರವಾದ ಈ ದೇಹವಲ್ಲ' ಇತಿ=ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಶರೀರಗಂ=ಅನ್ನವಿಕಾರವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ತಂ=ಅನ್ನಮಯ ನನ್ನು ರಸಶಬ್ದೇನ=ಶ್ರೇಷ್ಠಾರ್ಥಕ ರಸಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಶಿನಷ್ಟಿ=ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

''ಅನ್ನಾತ್ ಪುರುಷಃ। ಸ ವಾ ಏಷ ಪುರುಷೋಽನ್ನರಸಮಯಃ'' ಹೀಗೆ ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣವು ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ನ ತಿಂದು ಬೆಳೆದ ಪುರುಷದೇಹ ವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನೇ 'ಸವಾ ಏಷಃ' ಎಂದು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ 'ಅನ್ನಮಯ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯದೇಹವೇ ಅನ್ನಮಯ ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ನಮಯ ಹೇಗೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಟ್ಟ ಸಮಾಧಾನ– ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಬ್ದವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಕೊನೆಯ ಪುರುಷಶಬ್ದಗಳವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪುರುಷಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೂರೇ ಅರ್ಥ. ಈ ದೇಹ, ಅದರೊಳಗೆ ಜೀವ, ಅವೆರಡರ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಭಗವಂತ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ

ಅವನಿಗೇ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚರೂಪಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪುರುಷಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ, ಪುರುಷಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು 'ಸ ವಾ ಏಷಃ' ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಃ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕರಣ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ, ದೂರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಆತ್ಮ. 'ಏಷಃ' ಎಂದರೆ ಅವ್ಯವಹಿತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪುರುಷಶರೀರವನ್ನಷ್ಟೇ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಏಷಃ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. 'ಏಷಃ ಅನ್ನಮಯಃ' ಎಂದಿದ್ದರೂ ಸಾಕು. ರಸ ಶಬ್ದದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ರಸ ಎಂದರೆ ಸಾರ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅನ್ನಮಯ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದು, ಎಂದು ರಸ ಶಬ್ದವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ನ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾದುದರಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಅನ್ನ-ರಸಮಯ. ಶರೀರವಲ್ಲ.

''ಇದಮೇವ ಶಿರಃ''

ಇದಮಿತ್ಯೇವ ನಿರ್ದೇಶಃ ವಸ್ತ್ರಾವೃತವದ್ ವಿಭೋಃ ।
ಶಿರ ಆದೇರ್ಭವೇಜ್ಜೀವಶಿರ ಆದೌ ವ್ಯವಸ್ಥಿತೇಃ ।

ವಿಭೋಃ=ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಿರ ಆದೇಃ=ತಲೆ ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳು ಜೀವಶಿರ ಆದೌ=ಜೀವಾತ್ಮನ ತಲೆ ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತ್ರಾವೃತವತ್= ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾದ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಅವಯವಗಳಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತೇಃ= ಇರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಇದಮಿತ್ಯೇವ ನಿರ್ದೇಶಃ='ತಸ್ಯೆದಮೇವ ಶಿರಃ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನಿರ್ದೇಶವು ಉಪಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನ್ನಮಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಾಧಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ತಸ್ಯೇದಮೇವ ಶಿರಃ' ಎಂದು ಅನ್ನಮಯನ ತಲೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ 'ಇದಮೇವ=ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಈ ತಲೆಯೇ ಅನ್ನಮಯನ ತಲೆ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅನ್ನಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ತಲೆ ಅವನ ತಲೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ–ನಾವು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನುಟ್ಟು ಅದರೊಳಗಿರುವ ಕಾಲನ್ನೋ ಎದೆಯನ್ನೋ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ ಮೈಮೇಲಿನ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ 'ಇದು ನನ್ನ ಕಾಲು, ಇದು ಎದೆ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ತೋರಿಸಿದ ಬಟ್ಟೆ ಕಾಲಲ್ಲ, ಅದರೊಳಗಿನ ಅವಯವ ಕಾಲು. ಅದರಂತೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ತಲೆಯನ್ನು 'ಇದಂ' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಅದರೊಳಗಿರುವ ಅನ್ನಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ತಲೆಯನ್ನು 'ಶಿರಃ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶವು ಅನ್ನಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎನ್ನಲು ಬಾಧಕವಲ್ಲ.

ತಂ ವಿದಿತ್ವಾಸ್ಯ ಮುಕ್ತಿಃ ಸ್ಯಾನ್ನಾನ್ಯಜ್ಞಾನಾತ್ ಕದಾಚನ ॥ 193 ॥

ಅಸ್ಯ=ಸಾಧಕನಿಗೆ ತಂ ವಿದಿತ್ವಾ=ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಮುಕ್ತಿಃ ಸ್ಯಾತ್= ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಕದಾಚನ=ಎಂದೂ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಾತ್=ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನ ಮುಕ್ತಿಃ=ಮೋಕ್ಷವಾಗದು.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಾಣಮಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೋಪಾಸಕನಿಗೆ 'ಸರ್ವಮೇವ ತ ಆಯುರ್ಯಂತಿ' ಎಂದು ಫಲವು ಶ್ರುತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಂ ಆಯುಃ' ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷ. ಪ್ರಾಣೋಪಾಸಕನು ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರ್ಥ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣ. ಇನ್ನಾರ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅನ್ನಮಯ, ಮನೋಮಯಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

॥ ಓಂ ಭೇದವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ ಓಂ ॥

ಆದಿತ್ಯೇ ಪುರುಷೇ ಚಾಯಮ್ ಇತಿ ಭೇದೋಪದೇಶತಃ ।
ನಾಸ್ಯಾಭೇದೋಽಸ್ತಿ ಜೀವೇನ (ನಾನುಮಾ ಕಾಮಚಾರಿಣೇ) ॥ 194 ॥

ಆದಿತ್ಯೇ=ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷೇ ಚ=ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಅಯಂ=ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು (ಏಕಃ=ಒಬ್ಬನೇ) ಇತಿ=ಹೀಗೆ ಭೇದೋಪದೇಶತಃ=ಆದಿತ್ಯದೇವತೆ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮ, ಪುರುಷ(ಮನುಷ್ಯ) ಮತ್ತು ಅವನೊಳಗಿರುವ

ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಜೀವ–ಪರಮಾತ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವೇನ=ಜೀವನಿಂದ ಅಸ್ಯ=ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಭೇದಃ=ಐಕ್ಯವು ನ ಅಸ್ತಿ=ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯವು ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಅದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ— ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಜಡವಾದ ಕೋಶಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ, ಜೀವ. ಅವನು ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಕೋಶದ ಒಳಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯ. ಅವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದವಿರುವಕಾರಣ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವೂ ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಾದರೆ, ವಿಕಾರಾರ್ಥಕ ಮಯಟ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪದವಾಚ್ಯತ್ವವು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ, ಐಕ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಧರ್ಮ ಜೀವನಿಗೆ ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನೇ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ.

ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವ–ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆನಂದಮಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ—

'ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ, ಯಶ್ಚಾಸೌ ಆದಿತ್ಯೇ, ಸ ಏಕಃ'

ಎಂದಿದೆ. 'ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮ'' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಆದಿತ್ಯನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ, 'ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಭಗವಂತ' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಜೀವರಿಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜೀವ–ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

॥ ಓಂ ಕಾಮಾಚ್ಚ ನಾನುಮಾನಾಪೇಕ್ಷಾ ಓಂ ॥

(ನಾಸ್ಯಾಭೇದೋಽಸ್ತಿ ಜೀವೇನ) ನಾನುಮಾ ಕಾಮಚಾರಿಣೀ ।
ವಿಮತಾನಿ ಶರೀರಾಣಿ ಮದ್ಭೋಗಾಯತನಾನಿ ಯತ್ ॥ 195 ॥

ಶರೀರಾಣೀತ್ಯಾದಿಕಾ ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೇ ಹ್ಯಪೇಕ್ಷತೇ ।
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವಿರುದ್ಧತ್ವಾದ್ ಅಕ್ಷಾಗಮಭಯೋಜ್ಝಿತಾ ।
ಅನುಮಾ ಕಾಮವೃತ್ತಾ ಹಿ ಕುತ್ರ ನಾವಸರಂ ವ್ರಜೇತ್ ॥ 196 ॥

ಯತ್=ಯಾವಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಮಚಾರಿಣೀ=ನಮಗೆ ಮನಬಂದಂತೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ವಿಮತಾನಿ ಶರೀರಾಣಿ=ಎಲ್ಲರ ಶರೀರಗಳೂ ಮದ್ಭೋಗಾಯತನಾನಿ=ನನ್ನ ಭೋಗಕ್ಕೇ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾಗಿವೆ, ಶರೀರತ್ವಾತ್=ಶರೀರವಾದುದರಿಂದ, ಅನುಮಾ=ಈ ಅಭೇದ ಸಾಧಕಾನುಮಾನವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೇ=ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ನ ಹ್ಯಪೇಕ್ಷತೇ=ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧತ್ವಾತ್=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ.

ಅಕ್ಷಾಗಮಭಯೋಜ್ಝಿತಾ=ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳ ಭಯರಹಿತವಾದ ಅನುಮಾ=ಅನುಮಾನವು ಕಾಮಚಾರಿಣೀ=ಸ್ವೇಚ್ಛಾನುಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ಕುತ್ರ=ಎಲ್ಲಿ ತಾನೇ ನಾವಸರಂ ವ್ರಜೇತ್=ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅಭೇದವು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ 'ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ...' ಎಂಬ ಆಗಮವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ವಿಮತಾನಿ ಶರೀರಾಣಿ, ಮದ್ಭೋಗಾಯತನಾನಿ, ಶರೀರತ್ವಾತ್, ಮಮ ಶರೀರವತ್' ಇದು ಚೇತನರಿಗೆ ಅಭೇದಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನ. ಇದರ ಅರ್ಥ– ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳೂ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಸುಖಾನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳ ಒಳಗೂ ಇರುವ ಆತ್ಮ ಒಬ್ಬನೆ!

ಈ ಅನುಮಾನ ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರವರ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸುಖಾದಿಗಳ ಸಂವೇದನೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸುಖಾದಿಗಳ ಅನುಭವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳ ಸಮ್ಮತಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಕಾಮಚಾರಿಯಾದರೆ ಹಸುವಿನಂತೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಕೋಡಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾದೀತು. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು.

ಜಡ ಆತ್ಮೈವ ವಸ್ತುತ್ವಾತ್, ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾಜ್ಜಡಂ ಚಿತಿಃ ।
ಘನ ಆಕಾಶ ಇತ್ಯಾದ್ಯಾ ವಾರ್ಯಂತೇ ಕೇನ ಹೇತುನಾ ॥ 197 ॥

ಆತ್ಮಾ=ಆತ್ಮನು ವಸ್ತುತ್ವಾತ್=ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಜಡಃ=ಜಡವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜಡಂ=ಅಚೇತನವು ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾತ್=ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ ಚಿತಿಃ=ಚೇತನ ವಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶಃ=ಆಕಾಶವು ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾತ್=ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ ಘನಃ= ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ನಿಬಿಡವಾದ ವಸ್ತು. ಇತ್ಯಾದ್ಯಾಃ=ಈ ಮೊದಲಾದ ಅಬದ್ಧ ಅನುಮಾನಗಳು ಕೇನ ಹೇತುನಾ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ನಿವಾರ್ಯಂತೇ=ತಡೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ?

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಆಗಮಗಳ ಭಯವಿಲ್ಲದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಏನನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. 'ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಆತ್ಮನೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಜಡವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಲು ಆತ್ಮನಂತೆ ಚೇತನವಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶವು ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಘನವಸ್ತುವಾಗಿದೆ'. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಅಭೇದಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ.

ನ ಜೀವಭೇದಸೂತ್ರಾಣಾಂ ಶಂಕ್ಯಾತ್ರ ಪುನರುಕ್ತತಾ ।
ವಾಕ್ಯಾಂತರದ್ಯೋತಕತ್ವಾತ್, ಪೃಥಗಿತ್ಯತ್ರ ಪೂರ್ಣತಾ ॥ 198 ॥

ಜೀವಭೇದ ಸೂತ್ರಾಣಾಂ=ಜೀವಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ 'ಪುನರುಕ್ತತಾ=ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವನ್ನು ನ ಶಂಕ್ಯಾ=ಶಂಕೆ ಮಾಡಬಾರದು. ವಾಕ್ಯಾಂತರದ್ಯೋತಕತ್ವಾತ್=ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ. ಪೃಥಿಗಿತ್ಯತ್ರ='ಪೃಥಗುಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪೂರ್ಣತಾ=ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜೀವೇಶ ಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮೊದಲನೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನೇಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನೂ ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಜೀವನೇ ಆದರೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿನ್ನನಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಅವನಲ್ಲಿ ಉಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂದೇಹ ಬಂದಾಗ 'ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವ–ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮರ್ಥನೆ.

ಹೀಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಅಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರ 'ಪೃಥಗುಪದೇಶಾತ್' (2.3.) ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ. ಅಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಶ್ರುತಿಯು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿ 'ಇಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

॥ ಓಂ ಅಸ್ಮಿನ್ನಸ್ಯ ಚ ತದ್ಯೋಗಂ ಶಾಸ್ತಿ ಓಂ ॥

ಯೋಗಮನ್ನಮಯಾದ್ಯೈರ್ಯತ್ ಫಲತ್ವೇನಾಸ್ಯ ಶಂಸತಿ ।
ಸ್ಥಾನದ್ವಯೇಽಪ್ಯತಃ ಕೋಶಾ ಏತ ಇತ್ಯತಿ ಸಾಹಸಮ್ ॥ 199 ॥

ಸ್ಥಾನದ್ವಯೇಽಪಿ=ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೃಗುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಯ ಫಲತ್ವೇನ=ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಯತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದ್ಯೈಃ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಯೋಗಂ=ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಸತಿ=ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ ಏತೇ=ಈ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಕೋಶಾ ಏವ=ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ 'ಕೋಶ'ಗಳು ಇತಿ=ಎನ್ನುವುದು ಅತಿಸಾಹಸಮ್=ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭ ನೋಡದೆ ಮಾಡಿದ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಸವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು, ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು 'ನೇತರೋಽನುಪಪತ್ತೇ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ವಿಶೇಷ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳು ಕೋಶಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯ ಪ್ರಕರಣ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ''ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪ ಸಂಕ್ರಾಮತಿ'' ಎಂದು ಪಂಚರೂಪಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಫಲವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಕೋಶಗಳಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ (ಆತ್ಮಾನಂ) ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲೂ ''ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಮ್ಯ'' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಕೋಶಗಳಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು.

ಉಪಸಂಕ್ರಮಣಂ ಚೈವ ದ್ವಿತೀಯೋದ್ದೇಶಿತಂ ಪ್ರತಿ ।
ಅತಿಕ್ರಮಂ ವದಂತಂ ತಮುಪಶಬ್ದೋ ನಿವಾರಯೇತ್ ॥ 200 ॥

ದ್ವಿತೀಯೋದ್ದೇಶಿತಂ ಪ್ರತಿ=ದ್ವಿತೀಯಾಂತವಾಗಿ ''ಏತಂ ಅನ್ನಮಯಂ ಆತ್ಮಾನಂ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವ ಉಪಸಂಕ್ರಮಣಂ ಚೈವ=ಉಪಸಂಕ್ರಮಣವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಂ ವದಂತಂ=ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವುದು, ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ತಂ=ಮಾಯಾವಾದಿಯನ್ನು ಉಪಶಬ್ದಃ=ಆ ಕ್ರಿಯಾಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಉಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ನಿವಾರಯೇತ್=ತಡೆದೀತು.

ವಿವರಣೆ

'ಏತಂ ಅನ್ನಮಯಮ್ ಆತ್ಮಾನಂ ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ' ಎಂದರೆ ಅನ್ನಮಯ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಅನ್ನಮಯ ಕೋಶವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಕೋಶಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಗವತ್‌ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ದಾಟುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ

'ಸಂಕ್ರಾಮತಿ' ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಪ–ಸಂಕ್ರಾಮತಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. 'ಉಪ' ಉಪಸರ್ಗ ಸೇರಿಸಿದಾಗ ಕ್ರಿಯಾಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ದಾಟುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಉಪಶಬ್ದವು ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ.

ಅಶ್ರುತಸ್ಯಾತಿ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಸ್ಥಾನಂ ದದ್ಯಾತ್ ಕಥಂ ಪುನಃ ।
ಶ್ರುತಾ–ಶ್ರುತಪರಿತ್ಯಾಗಕಲ್ಪನೇ ವಿಗತಹ್ರಿಯಾಮ್ ॥

ಅಶ್ರುತಸ್ಯ=ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅತಿಶಬ್ದಸ್ಯ=ಅತಿ ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಂ=ಆಸ್ಪದವನ್ನು ಕಥಂ ಪುನಃ ದದ್ಯಾತ್=ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಕೊಟ್ಟೀತು?

ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ವಿಗತ–ಹ್ರಿಯಾಮ್=ನಾಚಿಕೆ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಶ್ರುತಾಶ್ರುತ ಪರಿತ್ಯಾಗ–ಕಲ್ಪನೇ (ಸ್ಯಾತಾಮ್)=ಶ್ರುತವಾದ ಉಪಶಬ್ದದ ತ್ಯಾಗ, ಅಶ್ರುತವಾದ ಅತಿಶಬ್ದದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಎರಡು ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ದಾಟುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಉಪಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು, ಅತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಆಗ 'ಅತಿಸಂಕ್ರಾಮತಿ' ಎಂದಂತಾಗಿ ದಾಟುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಶ್ರುತಹಾನ, ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾದೋಷ.

ಮೃತಾವೇವ ಪರಿತ್ಯಾಗಃ ಕೃತೋ ಹ್ಯನ್ನಮಯಸ್ಯ ಚ ॥ 201 ॥

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ, ಮೃತಾವೇವ=ಮರಣ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅನ್ನಮಯಸ್ಯ ಚ=ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿ ಕೋಶಗಳ ಪರಿತ್ಯಾಗಃ=ತ್ಯಾಗವು ಕೃತಃ= ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಮ್ಯ ಎಂದು ಕೋಶದ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷ.

ವಿವರಣೆ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆನುಪೂರ್ವೀ ಹೀಗಿದೆ–

''ಅಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೇತ್ಯ ಏತಮನ್ನಮಯಮಾತ್ಮಾನಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ...''

''ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನ್ನಮಯನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ''

ಇಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಮಾತ್ ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೇತ್ಯ' ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಶರೀರತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಶರೀರ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದಾಗ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಕೋಶಗಳ ತ್ಯಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ''ಅನ್ನಮಯಂ ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ'' ಎಂದು ಅನ್ನಮಯ ಕೋಶದ ಪರಿತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪುನರುಕ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಸಂಕ್ರಾಮತಿ ಎಂದರೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಕೋಶಗಳಲ್ಲ

ಯೇಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದ್ಯುಪಾಸಾಂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯತಃ ।
ಉಕ್ತ್ವಾ ಪಂಚಸ್ವರೂಪಾಣಾಂ ಪುನಸ್ತತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿವಾದಿನೀ ॥ 202 ॥

ಸ್ಥಾನದ್ವಯಗತಾ ವೇದವಾಣೀ, ತದಪಲಾಪಿನಾಮ್ ।
ತಮಸೋಽನ್ಯತ್ರ ಸಂಸ್ಥಾನಂ ಕಥಮೇವ ಸಹೇತ ಸಾ ॥ 203 ॥

'ಯೇಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ'=ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ 'ಯೇಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸತೇ' ಎಂದೂ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್' ಎಂದೂ ಪಂಚಸ್ವರೂಪಾಣಾಂ= ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದೂ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯತಃ=ಅನ್ನ–ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪಾಸಾಂ ಉಕ್ತ್ವಾ= ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಪುನಃ=ಮತ್ತೆ ತತ್-ಪ್ರಾಪ್ತಿವಾದಿನೀ=ಉಪಾಸನಾ ಫಲವಾಗಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿರೂಪಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಾನದ್ವಯಗತಾ= ಎರಡು ಅನುವಾಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೇದವಾಣೀ=ವೇದವಾಕ್ಯವು, ತದಪಲಾಪಿನಾಮ್= ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಅಪಲಾಪಮಾಡುವವರಿಗೆ ತಮಸಃ ಅನ್ಯತ್ರ=ಅಂಧಂ ತಮಸ್ಸು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥಾನಂ=ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಥಮೇವ ಸಹೇತ=ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಸಹಿಸೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಲ್ಲ, ಕೋಶಗಳು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಈ ನಾಲ್ಕಂತೂ ಕೋಶಗಳು. ಅವುಗಳು ಅನ್ನಾದಿ ವಿಕಾರಗಳಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಗಳಲ್ಲ, ಅಂತಹ ವಿಕಾರಾರ್ಥಕ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಠಿತವಾದುದ

ರಿಂದ ಆನಂದಮಯವೂ ಕೋಶವೇ. ಅದರ ಅವಯವವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಮುಂದೆ ''ತದಪ್ಯೇಷ ಶ್ಲೋಕೋ ಭವತಿ'' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ಲೋಕವೂ ಆನಂದಮಯನ ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ''ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ'' ಎಂದು ಆ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಚನಾದ್ಯಗೋಚರತ್ವ ಪುಚ್ಛ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ಯೇಽನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸತೇ' ಎಂದಿದ್ದರೂ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ನಮಯಕೋಶವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಆನಂದಮಯನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದು. ಸೂತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರುತಿಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧ ಬಂದಾಗ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ''ಆನಂದಮಯಃ ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂದರೆ ಆನಂದಮಯ ಪ್ರಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮಪರ, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡೂ ಅನುವಾಕಗಳಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಅನ್ನ-ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಿಭಕ್ತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಅಭೇದೋಪಾಸಕನಿಗೆ ಎರಡೂ ಅನುವಾಕಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಕೋಶಗಳಾದರೆ ಅವುಗಳ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಯಾಗಲಾರದು. ಇದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಕೋಶಗಳೆಂದು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಅಂಧಂ ತಮಸ್ಸೇ ಗತಿ.

ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯುಕ್ತೋಽನ್ನ ಪ್ರಾಣಪೂರ್ವಕಮ್ ।
ಆಹ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಥಂ ತನ್ನ, ದ್ವಾರಂ ತದಿತಿವಾದಿನಃ ॥ 204 ॥
ಉಪಸತ್ತಿಂ ಕಥಂ ವಿದ್ಯುಃ, ಉಪಸನ್ನಾಯ ಹಿ ತ್ರಿಶಃ ।
ವಕ್ತವ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಗುರುಣಾ ಚತುರ್ವಾರಮಥಾಪಿ ವಾ ॥ 205 ॥

ಸಕೃದ್ವೇತ್ಯಾಗಮಾ ಬ್ರೂಯುಃ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೋಽಪಿ ಚ ।
ತದ್ಯತ್‌ಕಿಂಚಿತ್ ಕಥಂ ಭ್ರೂಯಾದುಪಸನ್ನಾಯ ದಿಕ್‌ಪತಿಃ ॥ 206 ॥

ಭೃಗುವಿನಿಂದ 'ಅಧೀಹಿ ಭಗವಃ ಬ್ರಹ್ಮ=ಸ್ವಾಮಿ, ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡಿ' ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾದ ವರುಣನು ಅನ್ನ–ಪ್ರಾಣಪೂರ್ವಕಂ=ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ=ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಆಹ=ಹೇಳಿದನು. ತತ್=ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್=ಅನ್ನಾದಿಗಳು ಕಥಂ ಬ್ರಹ್ಮ ನ=ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ತತ್=ಅನ್ನಾದಿಗಳು ದ್ವಾರಂ=ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಇತಿ ವಾದಿನಃ=ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರು ಉಪಸತ್ತಿಂ=ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಭೃಗುವು ಮಾಡಿದ ಉಪಸತ್ತಿಗೆ ಗುರುಗಳು ಕೊಡಬೇಕಾದ ಉತ್ತರದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಥಂ ವಿದ್ಯುಃ=ಹೇಗೆ ತಿಳಿದಾರು? ಉಪದೇಶದ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ– ತ್ರಿಶಃ=ಮೂರು ಬಾರಿಯಾಗಲೀ ಚತುರ್ವಾರಂ ಅಥಾಪಿ ವಾ=ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿಯಾಗಲೀ ಸಕೃದ್ವಾ=ಒಂದೇ ಬಾರಿಯಾಗಲೀ ಉಪಸನ್ನಾಯ=ಉಪಸತ್ತಿಮಾಡಿದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಗುರುಣಾ=ಗುರುವಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ವಕ್ತವ್ಯಮ್=ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು ಇತಿ=ಹೀಗೆಂದು ಆಗಮಾಃ= ವೇದಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೋಽಪಿ ಚ=ಸ್ಮೃತಿಪುರಾಣ ರಚನಾಕಾರರೂ ಬ್ರೂಯುಃ= ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ತತ್=ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಸನ್ನಾಯ=ಗುರೂಪಸತ್ತಿ ಮಾಡಿದ ಭೃಗುವಿಗೆ ದಿಕ್‌ಪತಿಃ= ವರುಣನು ಯತ್ಕಿಂಚ್=ಬ್ರಹ್ಮಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನಾವುದನ್ನೋ ಕಥಂ ಬ್ರೂಯಾತ್= ಹೇಗೆ ಹೇಳಿಯಾನು?

ವಿವರಣೆ

ಭೃಗುವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅನ್ನ–ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಉಪಾಸಿಸುವಂತೆ ವರುಣನು ಆದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅನ್ನಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿದಿಗೆ ತಿಥಿಯಂದು ಚಂದ್ರ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಚಂದ್ರ ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ? ಎಂದು ಮಕ್ಕಳು ಕೇಳಿದಾಗ ತಂದೆ ಹೊಳೆಯುವ ನಕ್ಷತ್ರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ 'ಅದು ಚಂದ್ರ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಕ್ಕಳು ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ತಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಅದು ಚಂದ್ರನಲ್ಲ, ಅದರ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಚಂದ್ರ, ಎಂದು. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮ

ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಇರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವರುಣನು ಭೃಗುವಿಗೆ ಅನ್ನಮಯವಾದ ಈ ಸ್ಥೂಲದೇಹವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಅದರೊಳಗಿನ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಆದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಪ್ರಾಣಮಯನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೋಪಾನಗಳು. ವರುಣ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ– ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಗುರೂಪದೇಶದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ರಮವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಗುರುಗಳು ಎಂದೂ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ಯಥೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸ ಬಾರದು. ಒಮ್ಮೆಯೋ, ಮೂರು ಬಾರಿಯೋ ಉಪಸತ್ತಿ ಮಾಡಿದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ ಭೃಗು ''ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ'' ಎಂದು ತಂದೆಯ ಬಳಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀಹಿ ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಪಯ, ಉಪದೇಶಿಸು, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ, ವಿನೀತನಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಬಳಿಬಂದ ಮಗನಿಗೆ ವರುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕು, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ಅನ್ನಮಯದೇಹವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸ ಬಾರದು. ಆ ರೀತಿಯ ಉಪದೇಶ ಆಗಮ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಗಹನವಾದುದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದಾಗ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೇ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ದ್ವಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ದ್ವಾರವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ನ ವದೇದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ಚ ಕಥಂ ಮಾಯಾವೀ ನ ಹಿ ವಾರಿರಾಟ್ ॥ 207 ॥

ವಾರಿರಾಟ್=ವರುಣನು ಬ್ರಹ್ಮ=ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕಥಂ ನ ವದೇತ್=ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೇ ಏಕೆ ಹೇಳಿರ ಬಾರದು? ಏಕೆಂದರೆ, ವಾರಿರಾಟ್=ನೀರಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ವರುಣದೇವನು ನ ಹಿ ಮಾಯಾವೀ=ಅನಾಪ್ತನಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದವನು ಭೃಗು. ಅವನು ವರುಣನ ಮಗ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಅವನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಗುರು ವರುಣ. ಅವನು ಜಲಾಭಿಮಾನಿದೇವತೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಇರುವವನು. ಇಷ್ಟಿದ್ದಮೇಲೆ ಅಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು?

ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು

ಚಷ್ಟ ಇತ್ಯೇವ ತಚ್ಚಕ್ಷುಃ ಶ್ರವಣಾಚ್ಛ್ರೋತ್ರಮುಚ್ಯತೇ ।
ವಚನಾದೇವ ವಾಗ್ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಕಾರಣಮ್ ॥ 208 ॥

ಚಷ್ಟೇ ಇತ್ಯೇವ=ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಚಕ್ಷುಃ' ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಶ್ರವಣಾತ್=ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅವನು ಶ್ರೋತ್ರ. ವಚನಾದೇವ=ಮಾತನಾಡುವುದರಿಂದ ವಾಕ್. ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಕಾರಣಂ= ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನ-ಪ್ರಾಣಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗುಣವಾಚಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಾಮಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಭೃಗುವಲ್ಲಿ 'ಚಕ್ಷುಃ, ಶ್ರೋತ್ರಂ, ಮನೋ, ವಾಚಮಿತಿ' ಎಂದು ಅನ್ನಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳು ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ವಾಚಕಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮನಾಮಗಳಲ್ಲ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಚಷ್ಟೇ ಅನೇನ ಇತಿ ಚಕ್ಷುಃ' ಎಂದು ಕರಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಕಣ್ಣು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೂ 'ಚಷ್ಟೇ ಇತಿ ಚಕ್ಷುಃ' ಎಂದು ಕರ್ತ್ರರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ 'ಹೇಳುವವನು' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ, ಶ್ರೋತ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಾದಿಶಬ್ದಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ವಾಧೂಲಶಾಖೆಯ ಸಂವಾದ

ತಚ್ಚ ವಾಧೂಲಶಾಖಾಯಾಮ್ ಅಷ್ಟರೂಪಮುದಾಹೃತಮ್ ।
ವಿಜ್ಞಾನಾನಂದಸಹಿತಂ ಪೃಥಕ್ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣೈಃ ।
ಆವಾಪೋದ್ವಾಪತಃ ಶಾಖಾ ಯತ ಆಹುಃ ಪರಂ ಪದಮ್ ॥ 209 ॥

ಯತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ವಾಧೂಲಶಾಖಾಯಾಂ=ವೇದದ 'ವಾಧೂಲ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ' ಅಷ್ಟರೂಪಂ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಎಂಟು ರೂಪಗಳು ಉದಾಹೃತಮ್=ಉದಾಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ತತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಾನಂದಸಹಿತಂ=ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಮತ್ತು ಆನಂದಮಯ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಒಟ್ಟು ಎಂಟು ಭಗವದ್ರೂಪಗಳು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣೈಃ=ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಅಷ್ಟಕರ್ತೃತ್ವಗುಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಪೃಥಕ್=ಶಾಖಾಭೇದೇನ ನಾನಾ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉದಾಹೃತಂ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಚಕ್ಷುರ್ಮಯ, ಶ್ರೋತ್ರಮಯ, ವಾಙ್ಮಯ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನಂ ಪ್ರಾಣಂ ಚಕ್ಷುಃ, ಶ್ರೋತ್ರಂ, ಮನೋ, ವಾಚಮಿತಿ' ಎಂದು ಮೊದಲು ಆರನ್ನು ಹೇಳಿ ಆಮೇಲೆ 'ವಿಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್' 'ಆನಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್' ಎಂದು ಎರಡುರೂಪಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಆರರ ಜೊತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಎಂಟನ್ನು ವಾಧೂಲಶಾಖೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ—

ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾದನ್ನರಸಮಯಾತ್ ಅನ್ಯೋಽಂತರ ಆತ್ಮಾ ವಾಙ್ಮಯಃ ।
ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾದ್ವಾಙ್ಮಯಾದನ್ಯೋಽಂತರ ಆತ್ಮಾ ಚಕ್ಷುರ್ಮಯಃ ।
ತಸ್ಮಾದ್ವೇತಸ್ಮಾಚ್ಚಕ್ಷುರ್ಮಯಾದನ್ಯೋಽಂತರ ಆತ್ಮಾ ಶ್ರೋತ್ರಮಯಃ ।
ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಾಣಮಯಃ, ತಸ್ಮಾನ್ಮನೋಮಯಃ, ತಸ್ಮಾದ್ವಿಜ್ಞಾನಮಯಃ,
ತಸ್ಮಾದಾನಂದಮಯಃ ॥

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ವೇದಶಾಖೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯ ವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಎಂಟೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳು.

'ಪುನರೇವ ವರುಣಂ ಉಪಸಸಾದ'

'ಯತೋ ವಾ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತ' ಇತ್ಯಾದ್ಯೈರ್ಲಕ್ಷಣೈಃ ಸ್ವಯಮ್ ।
ಲಕ್ಷಿತಂ ಗುರುಣಾ ಪಶ್ಚಾತ್ ತಪಸೈವಾಪರೋಕ್ಷಿತಮ್ ॥ 210 ॥

ದೃಷ್ಟ್ವೈಕೈಕಸ್ವರೂಪಂ ತು ಸಮಸ್ತೋಕ್ತಾನುದರ್ಶನಮ್ ।
ಇಚ್ಛತಾಜ್ಞಾಂ ಗುರೋಃ ಪ್ರಾಪ್ಯ ತಪಸೈವಾಪರೋಕ್ಷಿತಮ್ ॥ 211 ॥

ಅಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯೇವ ವದತಾಂ ಶ್ರುತಹಾನ್ಯಶ್ರುತಗ್ರಹೌ ।
ಸಾಕ್ಷಾಲ್ಲಕ್ಷಣತಾಂ ಪ್ರಾಪ್ತಾವಿತಿ ಲಜ್ಜಾ ತದುಕ್ತಿಷು ॥ 212 ॥

ಯತೋ ವಾ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ ಇತ್ಯಾದ್ಯೈಃ ಲಕ್ಷಣೈಃ='ಯತೋ ವಾ' ಎಂಬ ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗುರುಣಾ= ಗುರುವಾದ ವರುಣನಿಂದ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಿತಂ=ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು) ಪಶ್ಚಾತ್=ಆಮೇಲೆ ತಪಸೈವ=ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಿತಂ= ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ ಕೊಂಡ ಏಕೈಕಸ್ವರೂಪಂ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಒಂದೊಂದೇ ಭಗವದ್ರೂಪವನ್ನು ದೃಷ್ಟ್ವಾ=ನೋಡಿ ಸಮಸ್ತೋಕ್ತಾನುದರ್ಶನಂ=ತಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳ ಅಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ಇಚ್ಛತಾ=ಬಯಸಿದ ಭೃಗುವಿನಿಂದ ಗುರೋಃ= ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞಾಂ= ಅನುಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ಯ=ಹೊಂದಿ ತಪಸೈವ=ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷಿತಂ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟನು.

ಅಬ್ರಹ್ಮ ಇತ್ಯೇವ ವದತಾಂ=ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಶ್ರುತಹಾನಿ–ಅಶ್ರುತಗ್ರಹೌ=ಶ್ರುತಹಾನಿ ಮತ್ತು ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ಎಂಬ ಎರಡು ದೋಷಗಳು. ಸಾಕ್ಷಾತ್=ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಲಕ್ಷಣತಾಂ ಪ್ರಾಪ್ತೌ=ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೊಂದಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ತದುಕ್ತಿಷು=ಹಾಗೆ ಹೇಳುವವರ ಮಾತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೋಷ ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಲಜ್ಜಾ=ನಾಚಿಕೆಯು (ಜಾಯತೇ=ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ)

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದಾಗ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಇದೆ– ವರುಣನು ಭೃಗುವಿಗೆ ಅನ್ನವು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಅದನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಲು ಹೇಳಿದ. ಭೃಗು

ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೆ ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ 'ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಇದರಿಂದ ಮೊದಲು ಅವನು ಉಪದೇಶ ಪಡೆದ ಅನ್ನವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಜನ ಬಳಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬಂದು ಸುವರ್ಣದಾನ ಕೇಳಿದ. ರಾಜ ಅವನಿಗೆ ಬಟ್ಟೆಯ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತೆ ಬಂದು ರಾಜನಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಣ ಬೇಡಿದ. ಆಗ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಮಂತ್ರಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ– ರಾಜ ಮೊದಲು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸುವರ್ಣವಲ್ಲ, ಎಂದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಭೃಗು ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಯಾವುವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ, ಎಂದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನ–ವರುಣನು ಭೃಗುವಿಗೆ 'ಅನ್ನಂ–ಪ್ರಾಣಂ ಚಕ್ಷುಃ–ಶ್ರೋತ್ರಂ–ಮನೋ–ವಾಚಮಿತಿ' ಎಂದು ಆರು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಇವುಗಳ ಮನನ–ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ತಿಳಿಸಿದ. ಭೃಗು ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಅಷ್ಟುರೂಪಗಳ ಮನನ–ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದೇ ಮೊದಲು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿ ಅದರ ಅಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ–

ಸ ತಪಃ ತಪ್ತ್ವಾ । ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್ ।
ಅನ್ನಾದ್ಧ್ಯೇವ ಖಲ್ವಿಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ ॥
ಅನ್ನೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ ।
ಅನ್ನಂ ಪ್ರಯಂತ್ಯಭಿ ಸಂವಿಶಂತೀತಿ ॥

''ಭೃಗುವು, ಅನ್ನಮಯನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯ–ಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ''

ಹೀಗೆ ಗುರೂಪದೇಶದಿಂದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಗುರುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಗುರುಗಳ ಅನುಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನ್ನಮಯ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವಾದರೆ ''ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್'' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಅನ್ನಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ- ಅನ್ನಮ್ ಅಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ವ್ಯಜಾನಾತ್। ನ ಅನ್ನಾದ್ಧ್ಯೇವ ಖಿಲ್ವಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ' ಎಂದು ಭೃಗು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಅವನು ಹಾಗೆ ಹೇಳದೆ 'ಅನ್ನನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು.

ಅಥವಾ, ಶರೀರವೇ ಅನ್ನಮಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಸ ತಪೋಽತಪ್ಯತ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವಂತೆ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಶರೀರದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೇ?

ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರುತಹಾನಿ' ಎಂಬ ದೋಷ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಶ್ರುತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ' ದೋಷ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಅಶ್ರುತ. ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಈ ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಆಚಾರ್ಯರು.

ಭೇದ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ

ಸಮೀಪೇ ಸಹಭೋಗಸ್ಯ ಮುಕ್ತಿತ್ವೇನೋಕ್ತಿತೋಽಸಕೃತ್ ।
ಭೇದೋ ಜೀವೇಶಯೋರ್ಮಿಥ್ಯೇತ್ಯೇವ ಮಿಥ್ಯಾ ಸ್ವಯಂ ಭವೇತ್
॥213॥

ಸಮೀಪೇ=ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸಹಭೋಗಸ್ಯ=ಬ್ರಹ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಭೋಗವನ್ನೂ ಅಸಕೃತ್=ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಮುಕ್ತಿತ್ವೇನ=ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಉಕ್ತಿತಃ=ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವೇಶಯೋಃ=ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶರಿಗೆ ಭೇದಃ ಮಿಥ್ಯೇತ್ಯೇವ=ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತೇ ಮಿಥ್ಯಾ=ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ.

ವಿವರಣೆ

ಈವರೆಗೆ 'ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ''ಭೇದವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಪರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶಭೇದವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಸರ್ವಾಭೀಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂದಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೃಗುವಲ್ಲಿ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಭೇದ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ; ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಮಿಥ್ಯಾ.

ಭಾಸ್ಕರಮತ ವಿಮರ್ಶೆ

ಏತೇನ ಮಯಟಶ್ಚೈವ ದ್ವೈವಿಧ್ಯೇನಾರ್ಥಪ್ರಕಲ್ಪನಾತ್ ।
ತದನ್ಯೇಷಾಂ ಮತಮಪಿ ಸತ್-ಸಂಸತ್ಸು ನ ಭಾಸತೇ ॥ 214 ॥

ಏತೇನ=ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಐದೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೆಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಮಯಟಃ=ಮಯಟ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ದ್ವೈವಿಧ್ಯೇನ= ವಿಕಾರ–ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಎಂದು ಎರಡುವಿಧದಿಂದ ಅರ್ಥಪ್ರಕಲ್ಪನಾತ್ ಚ=ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ತದನ್ಯೇಷಾಂ=ಪಂಚವೂ ಕೋಶವೆನ್ನುವವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಭಾಸ್ಕರಾದಿಗಳ ಮತಮಪಿ=ಮತವೂ ಕೂಡ ಸತ್-ಸಂಸತ್ಸು=ವಿದ್ವತ್ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ನ ಭಾಸತೇ=ಶೋಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು, ಅನ್ನಮಯಾದಿ ನಾಲ್ಕು ಕೋಶಗಳು. ಆನಂದಮಯ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳೆಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯಾದಿ ನಾಲ್ಕು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಲ್ಲ, ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಸ್ವಾರಸ್ಯ–ಅನ್ನಮಯಾದಿ ನಾಲ್ಕು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಕಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆನಂದಮಯ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಯಟ್ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಾರ್ಥಕ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಮಾನ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಯಪಾಠವಿರೋಧ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೋಷವೂ ಭಾಸ್ಕರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿದೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಅತೋ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವೋ ನಿಃಶೇಷಗುಣವಾಚಕೈಃ ।
ಗುಣಿಸಾಮಾನ್ಯವಚನೈರಪಿ ಮುಖ್ಯತಯೋದಿತಃ ॥ 215 ॥
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗೈಶ್ಚ ಪ್ರಾಣಾದ್ಯೈಃ ತಥೈವ ಹ್ಯಧಿಭೂತಗೈಃ ।
ಅನ್ನಾದಿಶಬ್ದೈರ್ಭಗವಾನ್ ಏಕೋ ಮುಖ್ಯತಯೋದಿತಃ ॥ 216 ॥

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವಃ=ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನು ನಿಃಶೇಷ-ಗುಣವಾಚಕೈಃ=ಎಲ್ಲಾ ಗುಣವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಗುಣಿಸಾಮಾನ್ಯವಚನೈರಪಿ=ಗುಣಿವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯತಯಾ ಉದಿತಃ=ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗೈಃ=ಆತ್ಮಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಬ್ದಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಾದ್ಯೈಃ=ಪ್ರಾಣ-ಮನಃ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅಧಿಭೂತಗೈಃ=ಭೂತವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅನ್ನಾದಿಶಬ್ದೈಃ=ಅನ್ನ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಭಗವಾನ್ ಏಕಃ=ಭಗವಂತನೊಬ್ಬನೇ ಮುಖ್ಯತಯಾ ಉದಿತಃ=ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಾಚಕ ಮತ್ತು ಗುಣಿವಾಚಕವಾದ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಬ್ದಗಳು, ಕೆಲವು ಅಧಿಭೂತವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳು. ಅದರಿಂದ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ–ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಅಧಿಭೂತವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನು ವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು.

ಸರ್ವಶಬ್ದ ಸಮನ್ವಯ ಏಕೆ ?

ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ಸೂತ್ರೇಣ ಗುಣಸರ್ವಸ್ವಸಿದ್ಧಯೇ ।
ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಲಕ್ಷಣಂ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮೂಲಂ ಯತಸ್ತತಃ ।
ಅನ್ವಯಃ ಸರ್ವಶಬ್ದಾನಾಂ ಗುಣಸರ್ವಸ್ವವೇದಕಃ ॥ 217 ॥

ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯೇತಿ ಸೂತ್ರೇಣ='ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ದ್ವಿತೀಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗುಣಸರ್ವಸ್ವಸಿದ್ಧಯೇ=ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಸಕಲಗುಣ ಪೂರ್ಣತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ

ಬ್ರಹ್ಮಣಃ=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷಣಂ=ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವು ಪ್ರೋಕ್ತಂ= ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಮೂಲಂ= ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರಿತವಾಗಿರಬೇಕೋ ತತಃ=ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವ ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಬ್ದಗಳ ಅನ್ವಯಃ=ಸಮನ್ವಯವು ಗುಣಸರ್ವಸ್ವ ವೇದಕಃ=ಸಕಲಗುಣಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದು ಹೇಳಿ ದ್ವಿತೀಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಇತರ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ, ಎಂಬ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಶಂಕೆ ಬಂದಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣ ನೀಡಿ ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ''ಇತರ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮನ್ವಯ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣರೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಸಕಲ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಇಲ್ಲಿದೆ— ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣ ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವ. ಅದು ಆ ಸೂತ್ರದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಕಲ ಗುಣ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗದೋ ಆ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುವ ಗುಣವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಶಬ್ದಸಮನ್ವಯವು ಅಸಂಗತವಲ್ಲ.

ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತೂನಾಂ ತಸ್ಮಿನ್ ಮುಖ್ಯಸಮನ್ವಯಾತ್ ।
ಅನ್ಯಾರ್ಥೇಷ್ವಲ್ಪತಾಹೇತೋಃ ತನ್ನಿಮಿತ್ತತ್ವತಸ್ತಥಾ ॥ 218 ॥

ತದ್ವಾಚಕತ್ವಂ ಶಬ್ದಾನಾಂ, ಬಹುಲಾತಿಪ್ರಯೋಗತಃ ।
ರೂಢಮಿತ್ಯೇವ ಸಾಧ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್ (ರೂಢಿರ್ಹಿದ್ವಿವಿಧಾ ಮತಾ) ॥ 219 ॥

ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇತೂನಾಂ=ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ

ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ತಸ್ಮಿನ್=ಆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಸಮನ್ವಯಾತ್=ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದರಿಂದ, ಅನ್ಯಾರ್ಥೇಷು=ಇಂದ್ರಾದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪತಾ ಹೇತೋಃ=ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಅಲ್ಪವಾದುದು. ತಥಾ=ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನಿಮಿತ್ತತ್ವತಃ= ತತ್ತಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅವನ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದಲೂ ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ತದ್ವಾಚಕತ್ವಂ=ವಿಷ್ಣುವಾಚಕತ್ವವೇ ಮುಖ್ಯ ವಾದುದು. ಬಹುಲಾತಿ ಪ್ರಯೋಗತಃ=ಮಹಾತ್ಮರ ಬಹುಲಪ್ರಯೋಗವಿರುವ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಮಿತ್ಯೇವ ಸಾಧ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯತಃ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಅವಯವಾರ್ಥವು ವಿಷ್ಣುವಿನಂತೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ 'ರೂಢಿ'ಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ, ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಇಂದ್ರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಐಶ್ವರ್ಯವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಂತಹ ಐಶ್ವರ್ಯ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳ ಮಿತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನಲ್ಲಿ ಆ ಐಶ್ವರ್ಯ ಬಂದಿರುವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಅದಿದೆ. ಆದರೆ ಶಚೀಪತಿಯಾದ ಇಂದ್ರನ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಿತಿ ಇದೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅದಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಾರಾಯಣಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಶಚೀಪತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವವರು ಅಜ್ಞರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ರೂಢಿ ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿ. ಹೀಗೆ ಯೌಗಿಕವೆಂದೋ ರೂಢ ವೆಂದೋ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೂ ಇಂದ್ರಾದಿಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾದುವು.

(........) ರೂಢಿರ್ಹಿ ದ್ವಿವಿಧಾ ಮತಾ ।
ಅವಿದ್ವದ್ವಿದ್ವದಾಖ್ಯೈವ ಮುಖ್ಯಾ ಹಿ ವಿದುಷಾಂ ತು ಸಾ ।

ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿರ್ವೈದಿಕಾ ಸ್ಯಾತ್ ಸಾ ಯೋಗಾದೇವ ಲಭ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಮಾನ್ಮುಖ್ಯಾರ್ಥತಾ ವಿಷ್ಣೋರಿತಿ ಕೃತ್ವಾ ಹೃದಿ ಪ್ರಭುಃ ॥ 220 ॥

ಸಮನ್ವಯಂ ಸಾಧಯತಿ.....।

ರೂಢಿರ್ಹಿ=ಬಹುಲ ಪ್ರಯೋಗವು ದ್ವಿವಿಧಾ ಮತಾ=ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ವದ್-ವಿದ್ವದಾಪ್ತ್ಯೈವ=ಅವಿದ್ವದಾಪ್ತಿ=ಅವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡುವ ಬಹುಲಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡುವ ಬಹುಲ ಪ್ರಯೋಗ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ವಿದುಷಾಂ ಸಾ=ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ರೂಢಿಯೇ ಮುಖ್ಯಾ=ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿಃ=ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿಯು ವೈದಿಕಾಸ್ಯಾತ್= ವೈದಿಕ ಬಹುಲಾತಿಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಅನುಮಿತವಾದುದು. ಸಾ=ಆ ವಿದ್ವದ್ ರೂಢಿಯೂ ಯೋಗಾದೇವ=ಅವಯವಾರ್ಥದೊಂದಿಗೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ, ಕೇವಲ ಸಂಕೇತದಿಂದಲ್ಲ.

ತಸ್ಮಾತ್=ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣೋಃ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥತಾ=ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥತ್ವವು ಇದೆ, ಇತಿ ಹೃದಿ ಕೃತ್ವಾ=ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಭುಃ=ಭಗವಾನ್ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಸಮನ್ವಯಂ ಸಾಧಯತಿ=ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ರೂಢಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು. ಗೌಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹಸುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ರೂಢ ಶಬ್ದಗಳು. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ಯೌಗಿಕಾರ್ಥವು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಪೂರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೂಢ ಶಬ್ದಗಳು ಯೋಗರೂಢಗಳೆನಿಸಿ ವಿಷ್ಣುವೇ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದ ಸಮನ್ವಯವು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅಂತಸ್ಥತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಂತಸ್ತದ್ಧರ್ಮೋಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

(ಸಮನ್ವಯಂ ಸಾಧಯತಿ) ದೇವಾನಾಂ ತತ್ರ ಶಕ್ತತಾಮ್ ।
ಆಶಂಕ್ಯ ತತ್ರ ರೂಢಿಂ ಚ ತಚ್ಛಬ್ದಾನಾಮಪಿ ಸ್ವಯಮ್ ॥ 221 ॥

ದೇವಾನಾಂ=ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತತ್ರ=ಇಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತತಾಂ=ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತತ್ರ=ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ತಚ್ಛಬ್ದಾನಾಂ= ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಮಪಿ=ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೂಢಿಂ ಚ=ರೂಢಿಯನ್ನೂ, ಆಶಂಕ್ಯ=ಆಶಂಕೆ ಮಾಡಿ (ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.)

ವಿವರಣೆ

ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿ ಹೀಗಿದೆ—

ಅಂತಃ ಪ್ರವಿಷ್ಟಂ ಕರ್ತಾರಮೇತಂ ಅಂತಶ್ಚಂದ್ರಮಪಿ ಮನಸಾ ಚರಂತಮ್ ।
ಸಹೈವ ಸಂತಂ ನ ವಿಜಾನಂತಿ ದೇವಾಃ....॥

''ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಚಂದ್ರನೊಳಗೂ ಇರುವ ಈ ಜಗತ್ಕರ್ತನನ್ನು, ತಮ್ಮ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದರೂ ದೇವತೆಗಳು ತಿಳಿಯಲಾರರು''

ಯಾರಿವನು? ಇಂದ್ರನಾಗಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಇದೆ–

'ಇಂದ್ರೋ ರಾಜಾ ಜಗತೋ ಯ ಈಶೇ'

ತ್ವಷ್ಟ್ರುವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅವನ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.

'ತ್ವಷ್ಟಾರಂ ರೂಪಾಣಿ ವಿಕುರ್ವಂತಮ್ ವಿಪಶ್ಚಿತಮ್ ।'

ಬ್ರಹ್ಮ–ಅಗ್ನಿಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅವರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತರಾಗಿದ್ದಾರೆ–

'ಬ್ರಹ್ಮೇಂದ್ರಾಗ್ನಿಂ ಜಗತಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಮ್ ।'

ಸೂರ್ಯನೂ ಆಗಿರಬಹುದು–

'ದಿವ ಆತ್ಮಾನಂ ಸವಿತಾರಂ ಬೃಹಸ್ಪತಿಮ್ ।'

ಎಂದು ಅವನ ಹೆಸರ ಪ್ರಸ್ತಾವವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ.

'ಸಪ್ತ ಯುಂಜಂತಿ ರಥಮೇಕಚಕ್ರಮ್'

ಒಂದು ಚಕ್ರದ ರಥಕ್ಕೆ ಏಳು ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಹೂಡಲಾಗಿದೆ–ಎಂಬ ಸೂರ್ಯನ ರಥದ ಪ್ರಸ್ತಾವವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅಥವಾ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅಂತಸ್ಥರು. ಇಂತಹ ಅಂತಸ್ಥತ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಆನಂದಮಯ ನಿಗೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದಮಯನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಇವರಲ್ಲೇ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ರೂಪವಾಗಿ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಮಹಾಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿದ್ವದ್ ರೂಢಿಯಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳು, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಹೆಸರುಗಳು. ಅಂದಮೇಲೆ ಅಂತಃಸ್ಥನು ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ, ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇದೆ ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ—

ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನ್ನ, ಓಷಧಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಓಷಧೀಭ್ಯೋಽನ್ನಮ್' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಸರಿ. ಅನ್ನಾದಿಗಳು ಜಡವಸ್ತುಗಳಾದುದರಿಂದ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅವರು ದೇವತಾಶ್ರೇಷ್ಠರು. ಅವರ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮಿತಿ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು (ಇಂದ್ರಸೂಕ್ತ, ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ) ಅನೇಕ ಕಡೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಆ ಹೆಸರುಗಳ ವಿದ್ವದ್ರೂಢಿಯೂ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರೂ ಅಂತಸ್ಥರಾಗಿರಬಹುದು, ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸಂಗತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ—

ಸಮುದ್ರಾಂತಃಸ್ಥಿತತ್ವಾದ್ಯೈಃ ತದ್ಧರ್ಮೈರ್ವಿಷ್ಣುರೂಢತಾಮ್ ।
ಸಾಧಯಿತ್ವಾಭಿಧಾಂ ತೈಶ್ಚ ಪುನರೇವ ನ್ಯವಾರಯತ್ ॥ 222 ॥

(ಆಶಂಕ್ಯ=ಹಿಂದಿನಂತೆ ಆಶಂಕೆ ಮಾಡಿ) ಸಮುದ್ರಾಂತಃ ಸ್ಥಿತತ್ವಾದ್ಯೈಃ= ಸಮುದ್ರದೊಳಗೆ ಇರುವಿಕೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೀರ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ತದ್ಧರ್ಮೈಃ= ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಅಂತಃಸ್ಥತ್ವವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಇದೆ ಎಂದೂ, ತಚ್ಛಬ್ದಾನಾಂ=ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಷ್ಣುರೂಢತಾಂ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ರೂಢಿಯನ್ನೂ (ಯೋಗವನ್ನು) ಸಾಧಯಿತ್ವಾ=ಸಾಧಿಸಿ ತೈರೇವ=ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಂದಲೇ ಅಭಿಧಾಂ ಚ=ಅಭೇದವನ್ನೂ ಪುನಃ=ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನ್ಯವಾರಯತ್=ನಿರಾಕರಿಸಿರುವರು. (ಸೂತ್ರಕಾರರು)

ವಿವರಣೆ

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಸಮುದ್ರೇಽಂತಃ ಕವಯಃ' 'ಯಸ್ಯಾಂಡಕೋಶಂ ಶುಷ್ಮಮಾಹುಃ' 'ಬ್ರಹ್ಮಾ ತಪಸಾನ್ವವಿಂದತ್' ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವಿಷ್ಣುಧರ್ಮಗಳು ಶ್ರುತವಾಗಿವೆ. (ತದ್ಧರ್ಮೋಪದೇಶಾತ್). ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸ್ಥನಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟವನು ವಿಷ್ಣು ಇತರ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಇಂದ್ರಾದಿ ನಾಮಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. 'ಇಂದ್ರಂ ಮಿತ್ರಂ ವರುಣಮಗ್ನಿಮಾಹುಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ಹೆಸರುಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಆಗಿವೆ, ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಅವನಲ್ಲೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರಲ್ಲ, ಅಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಇಂದ್ರನಲ್ಲೂ, ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೂ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಇದೆ, ಎಂದು ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತಸ್ಥನಾದವನು ವಿಷ್ಣುವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳಿವೆ. ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥತ್ವವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ 'ಭೇದವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚಾನ್ಯಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಶಾಂಕರ-ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ನಾಲ್ಕನೆಯ

ಪ್ರಪಾಠಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಯ ಏಷೋಽಂತರಾದಿತ್ಯೇ...' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕರಣ ಇದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಆ ವಾಕ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪಾದದ 'ಅಂತರ ಉಪಪತ್ತೇಃ' ಎಂಬ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು 'ಪುನರೇವ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ 'ಏವ' ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ನ್ಯವಾರಯತ್' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ನಂತರ 'ಇತ್ಯರ್ಥಃ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಬೇಕು. 'ಇತ್ಯೇವಾರ್ಥಃ' ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ, ಪರಭಾಷ್ಯೋಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಎಂದು ಭಾವ.

ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಆಕಾಶಸ್ತಲ್ಲಿಂಗಾತ್ ಓಂ ॥

ಚೇಷ್ಟಾ ಹಿ ಚೇತನಾನಾಂ ಯಾ ಸಾ ಭವೇತ್ತತ್ಪ್ರಸಾದತಃ ।
ಅಚೇತನಸ್ವಭಾವಸ್ತು ವಿವರಾದಿಃ ಕಥಂ ತತಃ ॥ 223 ॥

ಇತಿ ಶಂಕಾನಿವೃತ್ಯರ್ಥಂ ಆಕಾಶ ಇತಿ ನಾಮ ಚ ।
ಪರತೋಽಪಿ ವರೀಯಸ್ತ್ವ-ಪೂರ್ವಾಲ್ಲಿಂಗಾದ್ಧರೇರ್ಭವೇತ್ ॥ 224 ॥

'ನಭೋ ದದಾತಿ ಶ್ವಸತಾಂ ಮಾರ್ಗಂ ಯನ್ನಿಯಮಾದದಃ'।
ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯೈಃ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮಮನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕತಃ) ॥ 225 ॥

ಚೇತನಾನಾಂ=ಚೇತನರ ಯಾ=ಯಾವ ಚೇಷ್ಟಾ=ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಾ=ಅದು ತತ್-ಪ್ರಸಾದತಃ=ಭಗವಂತನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಾಗಿ ಭವೇತ್-ಹಿ=ಆದೀತು. ಅಚೇತನ-ಸ್ವಭಾವಃ=ಜಡದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಧರ್ಮವಾದ ವಿವಿರಾದಿಃ=ಅವಕಾಶತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ತತಃ=ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಕಥಂ=ಹೇಗಾದೀತು? ಇತಿ=ಈ ರೀತಿಯ ಶಂಕಾ=ಆಕ್ಷೇಪದ ನಿವೃತ್ಯರ್ಥಂ=ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಪರತೋಽಪಿ=ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವರೀಯಸ್ತ್ವ-ಪೂರ್ವ=ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಾತ್=ಲಿಂಗಗಳಿಂದ, ಆಕಾಶ ಇತಿ=ಆಕಾಶ ಎಂಬ ನಾಮ ಚ=ಹೆಸರೂ ಕೂಡಾ ಹರೇಃ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಭವೇತ್=ಇರಬಹುದು.

'ನಭೋ ದದಾತಿ...' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯೈಃ='ನಭೋ ದದಾತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ (ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಅವಕಾಶಪ್ರದತ್ವವು ಭಗವಂತನ ಅಧೀನ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.)

ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ

ಅದಃ=ಈ ನಭಃ=ಆಕಾಶವು, ಯನ್ನಿಯಮಾತ್=ಭಗವಂತನ ನಿಯಂತ್ರಣ ದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಶ್ವಸತಾಂ=ಶ್ವಾಸೋಛ್ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗಂ= ದಾರಿಯನ್ನು ದದಾತಿ=ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲ, ಇಂದ್ರ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಐಶ್ವರ್ಯ ಅಂದರೆ ಒಡೆತನ. ಅದು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇರುವ ಅಲ್ಪ ಒಡೆತನವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದಲ್ಲ. ಇಂದ್ರನೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನನಾದುದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಒಡೆತನ ವಿಷ್ಣ್ವಧೀನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಕಾಶ ಜಡ. ಆಕಾಶವೆಂದರೆ ಅವಕಾಶ–ತಡೆಮಾಡದ ಜಾಗ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅವಕಾಶಪ್ರದತ್ವವು ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇದೆ. ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಸಿ ಇರುವಂತೆ. ಅದು ಯಾರೋ ಕೊಟ್ಟು ಬಂದ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನವೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಾಚ್ಯನಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ.

ಆದರೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾದವನೂ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣ–'ತಲ್ಲಿಂಗಾತ್' ಎಂದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಯ ಲೋಕಸ್ಯ ಕಾ ಗತಿಃ' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ಆಕಾಶ ಇತಿ ಹೋವಾಚ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಆಕಾಶದ ಗುಣ–ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ—

ಸರ್ವಾಣಿ ಹ ವಾ ಭೂತಾನಿ ಆಕಾಶಾದೇವ ಸಮುತ್ಪದ್ಯಂತೇ ।
ಆಕಾಶಂ ಪ್ರತ್ಯಸ್ತಂ ಯಂತಿ, ಆಕಾಶೋ ಹ್ಯೇವೇಭ್ಯಃ ಜ್ಯಾಯಾನ್ ।

ಆಕಾಶಃ ಪರಾಯಣಂ, ಸ ಏಷೋ ಪರೋವರೀಯಾನ್ ಉದ್ಗೀಥಃ ।
ಸ ಏಷೋಽನಂತಃ ॥

ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಲಯಕಾರಣತ್ವ ಮತ್ತು ಪರೋವರೀಯಸ್ತ್ವ ಧರ್ಮಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜಡವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶಪದವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಪರೋವರೀಯಸ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ. ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ—

ಪರಸ್ಮಾದುತ್ತಮಂ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಪರೋ ಇತಿ ತತಃ ಪರಮ್ ।
ಪರೋವರಂ, ಪರಂ ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಪಾರೋವರೀಯಕಮ್ ॥

'ಅವಕಾಶ ಪ್ರದತ್ವ' ಎಂಬ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಭೂತಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಪರಿಮಿತ, ಅನಿತ್ಯ. ಪರಿಮಿತವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ಇಲ್ಲದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಅವಕಾಶಪ್ರದತ್ವ' ಭೂತಾಕಾಶಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾದಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಪ್ರದತ್ವ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಭೂತಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅವಕಾಶಪ್ರದತ್ವ ಭಗವದಧೀನ. ಅದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾಗವತದ–'ನಭೋ ದದಾತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೂ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಆ ಧರ್ಮವೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು.

ಇದರಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಭೂತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪ್ರಾಣಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅತ ಏವ ಪ್ರಾಣಃ ಓಂ ॥

(ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯೈ) ರಧ್ಯಾತ್ಮಮನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕತಃ ।
ಪ್ರಾಣಾದಿ ಹೇತುತಾದೃಷ್ಟೇರತಿದೇಶೋ ಹಿ ತಾದೃಶಃ ।
ಲಿಂಗಂ ಬಲವದೇವ ಸ್ಯಾತ್ ಪ್ರೇರಕೋಽಸ್ಯಾಪಿ ಯದ್ಧರಿಃ ॥ 226 ॥

ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕತಃ=ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿದ್ದರೆ ಬದುಕು-ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ, ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಂ=ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿ ಹೇತುತಾದೃಷ್ಟೇಃ=ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದವನು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ಅಥವಾ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕತಃ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಂ ಪ್ರಾಣಾದಿಹೇತುತಾ ಅದೃಷ್ಟೇಃ= ದೇಹವು ಬದುಕಿ ಉಳಿಯಲು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಶೀಲವಾಗಿರಲು ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣ, ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ (ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಲ್ಲ.)

ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಯದ್ದೇವಾನ್ ಪ್ರಾಣಯೋ ನವ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಒಂಭತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರೇರಕತ್ವ 'ಮಹಾನ್ ಭೋಗಃ ಪ್ರಜಾಪತೇಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ರುದ್ರಾದಿ ಜೀವನ ಪ್ರದತ್ವ ಇವುಗಳು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕತಃ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಂ ದೃಷ್ಟೇಃ=ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರೇರಕತ್ವ ಸರ್ವದೇವಪ್ರಾಣಪ್ರದತ್ವ ಇವೆರಡು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ.

ಹಿ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾದೃಶಃ=ಹಿಂದಿನ ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪರಿಹಾರ ನ್ಯಾಯದ ಅತಿದೇಶಃ='ಅತಏವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲೂ 'ಅತಿದೇಶವು' ಸೂತ್ರಕಾರರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಯತ್=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಲಿಂಗಂ=ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಶ್ರೀ-ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿತ್ವರೂಪವಾದ ಲಿಂಗವು ಬಲವತ್=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊರತಾಗಿ ಇತರರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ (ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ) ಈ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಣನು ಹರಿರೇವ=ವಿಷ್ಣುವೇ.

ಯತಃ=ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ಯಾಪಿ=ದೇಹಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಸಿದ್ಧನಾದ ಮುಖ್ಯವಾಯುವಿಗೂ ಹರಿಃ=ವಿಷ್ಣುವೇ ಪ್ರೇರಕಃ=ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ (ಶ್ರುತಃ=ಶ್ರುತಿ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನೋ ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.)

ಅಥವಾ, ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವೇ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಜೀವನ ಹೇತುತ್ವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿ ಹೀಗಿದೆ—

ತದ್ವೈ ತ್ವಂ ಪ್ರಾಣೋಽಭವಃ । ಮಹಾನ್ ಭೋಗಃ ಪ್ರಜಾಪತೇಃ ।
ಭುಜಃ ಕರಿಷ್ಯಮಾಣಃ ಯದ್ದೇವಾನ್ ಪ್ರಾಣಯೋ ನವ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಯಾರು? ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವಿಗಳ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಶರೀರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸ ಇದ್ದರೆ ಬದುಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾವು; ಇದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಅದರಂತೆ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ವಾಯು ಸಂಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟರು. ಹೀಗೆ ನಾವು ಜೀವಿಸಿರಲು, ನಮ್ಮಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯಲು ವಾಯು ಸಂಚಾರವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಜಡವಾದ ವಾಯುವಿಗೆ ಆತ್ಮನಂತಿದ್ದಾನೆ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಗಾಳಿ. ಅದು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಶರೀರವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವನೂ ಪ್ರಾಣ. ಅವನೂ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿದೆ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಾಳಿ ಇದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ; ಗಾಳಿ ಇಲ್ಲದೆ ಬದುಕಲಾರ ಎಂದು ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿರುವಂತೆ ದೇವರಿದ್ದರೆ ಬದುಕು, ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಎನ್ನುವ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದ ಅನುಭವ ನಮಗಿಲ್ಲ, ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನವ ದೇವಾನ್ ಪ್ರಾಣಯಃ' ಎಂದು ಒಂಭತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಪ್ರಾಣನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ, ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ, ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನ ಧರ್ಮ. ಇದರಂತೆ, ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಇರುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತವಾಗಿಲ್ಲ, ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ, ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ, ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ವ್ಯಾಸರು ಹಿಂದಿನ ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣವನ್ನು 'ಅತ ಏವ' ಎಂದು ಅತಿದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ

ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಪರೋವರೀಯಸ್ತ್ವವು ಕಾರಣವಾದಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀ–ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿತ್ವ ಎಂಬ ವಿಷ್ಣು ನಿಶ್ಚಾಯಕವಾದ, ಪ್ರಬಲವಾದ ಲಿಂಗ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಪ್ರಾಣ. ಇದು 'ಲಿಂಗಂ ಬಲವದೇವ ಸ್ಯಾತ್' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅರ್ಥ.

ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ— 'ಜೀವನ ಪ್ರದತ್ವ' ಎಂಬ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವು ಬಲವದೇವ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಹೀಗೆ, ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಯು ದುರ್ಬಲ.

ಜೀವನ ಪ್ರದತ್ವವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕೊನೆಯ ಪಾದ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಣನಿಗಿರುವಂತೆ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಜೀವನಪ್ರದ ಎಂದು ಕಾಠಕಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದೆ.

ನ ಪ್ರಾಣೇನ ನಾಪಾನೇನ ಮರ್ತ್ಯೋ ಜೀವತಿ ಕಶ್ಚನ ।
ಇತರೇಣ ತು ಜೀವಂತಿ ಯಸ್ಮಿನ್ನೇತಾವುಪಾಶ್ರಿತೌ ॥

ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಜೀವನ ಪ್ರದತ್ವ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಲಿಂಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ– 'ಪ್ರೇರಕೋಽಸ್ಯಾಪಿ ಯದ್ಧರಿಃ'. ಜೀವ ಪ್ರೇರಕನಾದ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೂ ಪ್ರೇರಕ ವಿಷ್ಣು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ಪ್ರದತ್ವವು ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ.

ಇದರಂತೆಯೇ 'ಯದ್ದೇವಾನ್ ಪ್ರಾಣಯೋ ನವ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ 'ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಾಣನಲಿಂಗ'ವೂ

'ಯೇನ ವಾ ಪಶ್ಯತಿ, ಯೇನ ವಾ ಶೃಣೋತಿ' 'ಪ್ರಾಣಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಃ'

ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೂ 'ಪ್ರೇರಕೋಽಸ್ಯಾಪಿ ಯದ್ಧರಿಃ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅರ್ಥ.

ಗಾಯತ್ರ್ಯಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಛಂದೋಽಭಿಧಾನಾನ್ನೇತಿ ಚೇನ್ನ ತಥಾ ಚೇತೋಽರ್ಪಣ ನಿಗದಾತ್ತಥಾ ಹಿ ದರ್ಶನಮ್ ಓಂ ॥

ನಿತ್ಯತ್ವಾದೇವ ಶಬ್ದಸ್ಯ ತತ್ಸ್ವಭಾವಃ ಕಥಂ ಹರೇಃ ।
ಕಥಂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಬಹುಲ ಶಬ್ದಾನಾಮನ್ಯಥಾರ್ಥತಾ ॥ 227 ॥

ಶಬ್ದಾನಾಂ=ವರ್ಣಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವಾದೇವ=ನಿತ್ಯತ್ವವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ತತ್ಸ್ವಭಾವಃ=ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವ ಸ್ವಭಾವವು ಹರೇಃ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಕಥಂ=ಹೇಗೆ?

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಬಹುಲ ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ 'ವಾಗ್ವೈಗಾಯತ್ರೀ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ 'ವಾಕ್' ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾರ್ಥತಾ=ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಕಥಂ=ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ವಿವರಣೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಗಾಯತ್ರೀ' ಎಂಬ ನಾಮವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವೇದಮಾತೆಯಾದ, ತ್ರೈವರ್ಣಿಕರ ದ್ವಿತೀಯ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಂತ್ರ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ 'ಗಾಯತ್ರೀ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಗಾನಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ತ್ರಾಣಕರ್ತೃತ್ವ ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ. ಗಾನಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವ, ತ್ರಾಣಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಪಾಪದಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ. ಗಾಯತ್ರೀ ಮಂತ್ರವು ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ಜಪಿಸುವವರ ಪಾಪವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ 'ಗಾಯತ್ರೀ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅನ್ವರ್ಥ. ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಗಾಯತ್ರೀ ಶಬ್ದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮಂತ್ರವು ಅಕ್ಷರಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಜೋಡಣೆ. ಅಕ್ಷರಗಳು ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನಗಳಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗಾಯತ್ರೀ' ಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಾಗಲಾರದು.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಗಾಯತ್ರೀ ವಾ ಇದಂ ಭೂತಮ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ.ಶ್ರುತವಾದ ಗಾಯತ್ರಿಗೆ 'ವಾಗ್ ವೈ ಗಾಯತ್ರೀ' ಎಂದು 'ವಾಕ್'=ಮಾತು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿದೆ. ಅದು ಅಕ್ಷರ ರೂಪವಾದ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಮಂತ್ರವಿಶೇಷವೇ 'ಗಾಯತ್ರೀ' ಪದದ ಅರ್ಥ.

ಇತಿಚೇತ್ತದ್ಧರೇರೇವ ಬಾಹುಲ್ಯಾಚ್ಛ್ರುತಿ ಲಿಂಗಯೋಃ ।
ತಾದೃಶತ್ವಾಚ್ಚ ತಚ್ಛಕ್ತೇಃ (ಬಾಹುಲ್ಯೇ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಯೋಃ ॥) ॥ 228 ॥

ಇತಿ ಚೇತ್=ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿದರೆ (ಅತ್ರಬ್ರೂಮಃ=ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ) ತತ್=ಗಾಯತ್ರೀ ಪದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹರೇರೇವ=ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಇದೆ. ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗಯೋಃ ಬಾಹುಲ್ಯಾತ್=ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ವಿಷ್ಣುಪರವಾದ ನಾಮಗಳನ್ನೂ ಗಾನ-ತ್ರಾಣಕರ್ತೃತ್ವ ಭೂತಾದಿಪಾದತ್ವ, ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಾದಿ ಅನೇಕ ವಿಷ್ಣು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವುದ ರಿಂದ ತಚ್ಛಕ್ತೇಃ=ವಿಷ್ಣುವಿನ ಶಕ್ತಿಯು ತಾದೃಶತ್ವಾತ್=ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ (ಗಾಯತ್ರೀ ನಾಮವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣುವೇ.)

ವಿವರಣೆ

ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಗಾಯತ್ರೀ ಶಬ್ದ ಹಾಗೂ ಆ ಶಬ್ದ ಘಟಿತ ಪ್ರಕರಣ ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಗಾಯತ್ರೀ ಶಬ್ದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾದ 'ಅರ್ಥಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೇಶ್ವರ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ.

ದ್ರವ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಚ ಕಾಲಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವೋ ಜೀವ ಏವ ಚ ।
ಯದನುಗ್ರಹತಃ ಸಂತಿ ನ ಸಂತಿ ಯದುಪೇಕ್ಷಯಾ ॥

ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೂ ಈಶಾಧೀನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಾಯತ್ರೀ ಶಬ್ದವೂ ವಿಷ್ಣುನಾಮ.

ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ತತೋ ಜ್ಯಾಯಾಂಶ್ಚ ಪುರುಷಃ' 'ಯದ್ವೈ

ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ' 'ಯ ಏತಾಮೇವ ಬ್ರಹ್ಮೋಪನಿಷದಂ ವೇದ' ಎಂದು ಪುರುಷಾದಿ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಈ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುನಾಮಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಗಾಯತ್ರೀ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು.

ಅಂತಿಮ ಪ್ರಾಣಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಪ್ರಾಣಸ್ತಥಾನುಗಮಾತ್ ಓಂ ॥

(ತಾದೃಶತ್ವಾಚ್ಚ ತಚ್ಛಕ್ತೇಃ) ಬಾಹುಲ್ಯೇ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಯೋಃ ।
ಅನ್ಯಸ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯತ್ವಮಿತಿ (ತನ್ಮಾತ್ರಗಸ್ಯ ಹಿ) ॥

ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗಯೋಃ=ಇಂದ್ರ-ಜೀವ-ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣರ ನಾಮಗಳು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧರ್ಮಗಳ ಬಾಹುಲ್ಯೇ=ಅನೇಕತ್ವ ಇರುವಾಗ ಅನ್ಯಸ್ಯ= ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯತ್ವಂ=ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವು ಇದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ತಾ ವಾ ಏತಾಃ ಶೀರ್ಷಂಚ್ಛ್ರಿಯಃ ಶ್ರಿತಾಃ ।
ಚಕ್ಷುಃ ಶ್ರೋತ್ರಂ ಮನೋ ವಾಕ್ ಪ್ರಾಣಃ' ॥

ಈ ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ 'ಅತ ಏವ ಪ್ರಾಣಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗಗಳು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಇವೆ. ಈ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗಗಳು ಅನೇಕವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಗಾಯತ್ರೀ ನಾಮವು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು (ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗಬಾಹುಲ್ಯ) ಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಾಣ ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ, ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧಿಕಾಶಂಕೆಯನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಬಾಹುಲ್ಯೇ ಶ್ರುತಿ ಲಿಂಗಯೋಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವನ್ನು 'ಚಕ್ಷುಃ ಶ್ರೋತ್ರಂ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೇಳಬೇಕು. 'ಇಂದ್ರ' ಹಸ್ತನಿಯಾಮಕ. ಹಸ್ತ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಣೋ ವಾ ಅಹಮಸ್ಮಿ ಋಷೇ' ಎಂದು ಇಂದ್ರ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು 'ಅಹಂ ಪ್ರಾಣಃ=ನಾನೇ ಪ್ರಾಣ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ 'ಅಹಂ' ಎಂಬ ಇಂದ್ರ ಶ್ರುತಿ ಇದೆ.

ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಾದರೂ ಪ್ರಾಣ ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ, ಅವುಗಳು ದೇಹದೊಳಗೆ ಸೇರಿದರೂ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಲ್ಲದೆ ದೇಹ ಬಿದ್ದೇ ಇರುವುದು, ಅವನ ಪ್ರವೇಶ, ಆಗ ದೇಹ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವುದು, (ಪ್ರಾಣಃ ಉದಕ್ರಾಮತ್, ಪ್ರಾಣಃ ಪ್ರಾವಿಶತ್)

'ತಂ ದೇವಾ ಅಬ್ರುವನ್ ತ್ವಮುಕ್ಥಮಸಿ'

ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ದೇವತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ.

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನೂರುವರ್ಷಗಳು ಆಯುಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಪ್ರಾಣೋ ವಂಶಃ' ಎಂದು ಜೀವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ (ವಂಶಃ) ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲಿಂಗಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನೂ ಪ್ರಾಣನೆನಿಸಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

(ಅನ್ಯಸ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯತ್ವಮಿತಿ) ತನ್ಮಾತ್ರಗಸ್ಯ ಹಿ ।
ವಿಷ್ಣಾವೇವ ತು ಲಿಂಗಾನಿ ಪ್ರಾಣಸ್ಥಾನಿ ತು ಸರ್ವಶಃ ॥ 229 ॥

ಪ್ರಾಣಸಂವಾದ ಪೂರ್ವಾಣಿ ಮುಖ್ಯತೋ ಜೀವಗಾನಿ ಚ ।
ಅಭ್ಯಾರ್ಚಟ್ಚತವರ್ಷಾಣಿ ಪ್ರಾಣವಂಶತ್ವಮಿತ್ಯಪಿ ॥ 230 ॥

ಪ್ರಾಣಸ್ಥಾನಿ=ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಾಣಸಂವಾದ ಪೂರ್ವಾಣಿ=ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದವೇ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಾನಿ= ಲಿಂಗ ಗಳು, ಜೀವಗಾನಿ=ಜೀವನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತವಾದಂತಿರುವ 'ಶತಂ ವರ್ಷಾಣಿ ಅಭ್ಯಾರ್ಚತ್'= ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. (ಶತಾಯುಷ್ಟ್ವ) ಪ್ರಾಣವಂಶತ್ವಂ ಇತ್ಯಪಿ=ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರದಂತೆ ಇರುವುದು ಈ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಾನಿ= ಲಿಂಗಗಳೂ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅತ್ರಗಸ್ಯ ಹಿ=ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಷ್ಣುವಿನದ್ದೇ ಆಗಿವೆ. ಹಿ=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ವಿಷ್ಣಾವೇವ=ಪ್ರಾಣನು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಲಿಂಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ=ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯರು ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಗಾಯತ್ರ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗ ಬಾಹುಲ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗಗಳು ನಿರವಕಾಶಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೋದಾಹೃತ ಶ್ರುತಿ ಲಿಂಗಗಳು ಸಾವಕಾಶಗಳು. ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣ, ಜೀವ, ಇಂದ್ರರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮಗಳು, ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅವರೊಳಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿರುವ ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೇ. ಹೀಗೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸಾವಕಾಶಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಹಾಗೂ 'ತಂ ದೇವಾಃ ಪ್ರಾಣಯಂತ' ದೇವತೆಗಳಿಂದಲೂ ಇತರರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡುವ ಅರ್ಹತೆ, ದೇವೋಪಾಸ್ಯತ್ವ ಈ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಗಳು ನಿರವಕಾಶವಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಪ್ರಾಪಕವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು.

ತಸ್ಮಾದನ್ಯತ್ರಗೈಃ ಶಬ್ದೈರುಕ್ತನ್ಯಾಯೈಃ ಸಮಂತತಃ ।
ಏಕೋ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವೋ ಭಣ್ಯತೇ ನಾತ್ರ ಸಂಶಯಃ ॥ 231 ॥

ತಸ್ಮಾತ್=ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಂದರೆ ಉಕ್ತನ್ಯಾಯೈಃ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯೋಪೇತ ವಾದ, ಸಮಂತತಃ=ಸಕಲ ವೇದಗತವಾದ, ಅನ್ಯತ್ರಗೈಃ=ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಮಾತ್ಮಕವಾದ, ಶಬ್ದೈಃ=ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಏಕಃ=ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ನಾರಾಯಣೋ ದೇವಃ=ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣದೇವನು ಭಣ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ರ=ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಃ=ಸಂದೇಹವು ನ=ಕೂಡದು.

ವಿವರಣೆ

ತಸ್ಮಾತ್ ಎನ್ನುವುದರ ವಿವರಣೆ 'ಉಕ್ತನ್ಯಾಯೈಃ' ಎಂದು. 'ಉಕ್ತೋ ನ್ಯಾಯಃ ಯೇಷು ತೇ' ಎಂದು ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸ. ಶಬ್ದೈಃ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ವಿಶೇಷಣ. ಶ್ರುತಿ, ಯುಕ್ತಿ, ಯುಕ್ತಿ-ಶ್ರುತಿಬಾಹುಲ್ಯ ಈ ಮುಂತಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಭಾವ.

'ಸಮಂತತಃ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಎಲ್ಲಾ' ಎಂದು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ. 'ವೈದಿಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ' ಎಂದು ಭಾವಾರ್ಥ.

'ಏಕಃ' ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ನಾರಾಯಣನು ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಾರಾಯಣನೇ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಪಡಬಾರದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ವಾಸುದೇವಾದಿರೂಪೇಣ ಚತುರ್ಮೂರ್ತಿಶ್ಚ ಸರ್ವಶಃ ।
ಅಥವಾ ಪಂಚಮೂರ್ತಿಃ ಸಃ ಪ್ರೋಕ್ತೋಽಧಿಕರಣಂ ಪ್ರತಿ ।
ಪ್ರತಿಸೂತ್ರಂ ಪ್ರತಿಪದಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಮಥಾಪಿ ವಾ ॥ 232 ॥

ತೈಸ್ತೈರ್ಯುಕ್ತಿ-ಶ್ರುತಿ-ನ್ಯಾಯವಿಶೇಷೈರ್ಯೋಗ್ಯತಾ ಯಥಾ ।
ಬೃಹತ್ತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣೇನ ಬಹ್ವರ್ಥಮಪಿ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ ।
ಉಚ್ಯತೇ ನರಬುದ್ಧೀನಾಮಪಿ ಕಿಂಚಿದ್ ಗ್ರಹಾರ್ಥತಃ ॥ 233 ॥

ಸಃ=ಆ ನಾರಾಯಣನು ಸರ್ವಶಃ=ಎಲ್ಲಾ ಪಾದಗಳಲ್ಲೂ ವಾಸುದೇವಾದಿ ರೂಪೇಣ=ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ ಈ ವಿಧವಾದ ಚತುರ್ಮೂರ್ತಿಃ=ನಾಲ್ಕುರೂಪನಾಗಿ ಅಥವಾ=ಅಥವಾ, ಪಂಚಮೂರ್ತಿಃ= ನಾರಾಯಣಾದಿ ಐದು ರೂಪನಾಗಿ ಅಧಿಕರಣಂ ಪ್ರತಿ=ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸೂತ್ರಂ=ಒಂದೊಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಪದಂ ಅಪಿ=ಒಂದೊಂದು ಪದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಂ ವಾ=ಒಂದೊಂದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೂ ತೈಃ ತೈಃ=ಆಯಾಯ(ಸೂಕ್ತವಾದ) ಯುಕ್ತಿ-ಶ್ರುತಿ-ನ್ಯಾಯ ವಿಶೇಷೈಃ=ಲಿಂಗ-ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಅಥವಾ

ಲಿಂಗ-ಶ್ರುತಿ-ಸಮಾಖ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಯೋಗ್ಯತಾ ಯಥಾ=ಮನುಷ್ಯರ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರೋಕ್ತಃ=ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಬೃಹತ್ತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣೇನ='ಬೃಹತ್ತಂತ್ರ' ಎಂಬ ಆಧಾರಗ್ರಂಥದಿಂದ ಬಹ್ವರ್ಥಮಪಿ=ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(ಸೂತ್ರಜಾತಂ=ಸೂತ್ರಸಮೂಹವು) ಬಹ್ವರ್ಥಮಪಿ=ಅನೇಕ ಅರ್ಥ ಉಳ್ಳದ್ದಾದರೂ ನರಬುದ್ಧೀನಾಂ=ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕಿಂಚಿದ್ ಗ್ರಹಾರ್ಥತಃ= ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಾತ್=ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಉಚ್ಯತೇ=ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಥವಾ ಎಂಬುದು ಅಖಂಡವಾದ ಅವ್ಯಯ. 'ಅಥಾಪಿ ವಾ' ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗಲ್ಲ, ಅಥ, ಅಪಿ, ವಾ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮೂರು ಅವ್ಯಯಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಸೂತ್ರಂ, ಪ್ರತಿಪದಂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಂ ಎಂಬ ಮೂರು ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು.

ಯುಕ್ತಿ-ನ್ಯಾಯಪದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾದುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಇದೇ ರೀತಿಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಥವಾ, ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ, ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ 'ಸಮಾಖ್ಯಾ' (ಶ್ರುತಿರ್ಲಿಂಗಂ ಸಮಾಖ್ಯಾ ಚ।)

'ನರಬುದ್ಧೀನಾಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ 'ಗ್ರಹಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಗ್ರಾಹ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದನ್ನು ಭಾವಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು 'ಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವಾರ್ಥತಃ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಎಂದು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ. ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದಾದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಎಂದರ್ಥ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ, ಎಂದರ್ಥ.

ಭಾಷ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ

ಗ್ರಂಥೋಽಯಮಪಿ ಬಹ್ವರ್ಥಃ ಭಾಷ್ಯಂ ಚಾತ್ಯರ್ಥ ವಿಸ್ತರಮ್ ।
ಬಹುಜ್ಞಾ ಏವ ಜಾನಂತಿ ವಿಶೇಷೇಣಾರ್ಥಮೇತಯೋಃ ।
ತಸ್ಮಾನ್ ಮಹಾಗುಣೋ ವಿಷ್ಣುರ್ನಾಮ್ನಾಮಪುನರುಕ್ತಿತಃ ॥ 234 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥ ವಿರಚಿತೇ ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಸ್ಯ ಪ್ರಥಮಃ ಪಾದಃ ॥

ಅಯಂ ಗ್ರಂಥೋಽಪಿ=ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥವೂ ಬಹ್ವರ್ಥಃ= ಅನೇಕಾರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದು. ಭಾಷ್ಯಂ ಚ=ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯರ್ಥವಿಸ್ತರಂ= ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥದಿಂದ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು(ಅನೇಕಾರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದು). ಏತಯೋಃ=ಭಾಷ್ಯ-ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ವಿಶೇಷೇಣ=ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರ್ಥಂ=ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಹುಜ್ಞಾಃ ಏವ=ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದವರು ಮಾತ್ರ ಜಾನಂತಿ=ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ತಸ್ಮಾತ್=ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಪದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾದ ಕಾರಣ, ನಾಮ್ನಾಂ=ಆ ವೈದಿಕ ನಾಮಗಳಿಗೆ ಅಪುನರುಕ್ತಿತಃ=ಪುನರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ (ಮತ್ತು ಯೌಗಿಕವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ) ವಿಷ್ಣುಃ=ನಾರಾಯಣನು ಮಹಾಗುಣಃ= ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನು.

॥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮೊದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲ ಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು ॥

॥ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಪಾದ ॥

ಸರ್ವಗತತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಹರಿಃ ಓಂ ॥

ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಾನಾಂ ಶಬ್ದಾನಾಂ ವೃತ್ತಿರ್ನಾರಾಯಣೇ ಪರೇ ।
ಚಿಂತ್ಯತೇ, ಸರ್ವಗತತ್ವಂ ತು ಪ್ರಥಮಂ ಪ್ರವಿಚಾರ್ಯತೇ ॥ 235 ॥

ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಾನಾಂ=ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಾನಾಂ=ಸಮಸ್ತ ವೇದಗತವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪರೇ ನಾರಾಯಣೇ=ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಃ=ಶಕ್ಯಾತ್ಮಕಸಂಬಂಧವು ಚಿಂತ್ಯತೇ=ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ)

ಪ್ರಥಮಂ=ಮೊದಲು ಸರ್ವಗತತ್ವಂ ತು=ಸರ್ವತ್ರವ್ಯಾಪ್ತತ್ವವೇ ಪ್ರವಿಚಾರ್ಯತೇ=ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಶಬ್ದಗಳು ನಾಮಾತ್ಮಕ(ರೂಢ) ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ(ಯೌಗಿಕ) ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಆಕಾಶಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಮಾತ್ಮಕಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಆಪಾತತಃ ನೋಡುವಾಗ ಅವಯವಾರ್ಥವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸರ್ವಗತ' ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಗಳು. ಲಿಂಗವೆಂದರೆ ಧರ್ಮ. ಆತ್ಮ ಎಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ. ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೋ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಪಾಚಕ' ಪದ. 'ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಇರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಶಬ್ದವು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದ.

ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಗುಣವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ವಾಚಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆಪಾತತಃ ಆಕಾಶಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಗುಣವಾಚಕವಾದಂತೆ ತೋರದಿರುವ ಕಾರಣ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಾಮಾತ್ಮಕಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತತ್ವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ತೃತೀಯಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರುವ—

'ಮನೋಮಯಃ ಪ್ರಾಣಶರೀರಃ ಭಾರೂಪಃ ।'

ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತತ್ವದ ಉಲ್ಲೇಖ (ಸರ್ವಮಿದಮಭ್ಯಾತ್ತೋ) ಇದೆ. ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ಬರುವ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದ 'ಮನೋಮಯಃ' ಎಂದು. ಈ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಶಾಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾಧ್ವಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲೇ ಮಯಟ್ ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾದ ಇಂತಹ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯ ನಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತತ್ವ ಲಿಂಗದ ಸಮನ್ವವನ್ನೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಸರ್ವಗತತ್ವಂ ತು' ಎಂದು ಅವಧಾರಣಾರ್ಥಕ ತು ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಎತಂ ಹ್ಯೇವ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯೋಕ್ತ ಸರ್ವಗತತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಿಷಯ.

ತತ್ರ ತತ್ರ ಸ್ಥಿತೋ ವಿಷ್ಣುಸ್ತತ್ತ ಚ್ಛಕ್ತಿಪ್ರಬೋಧಕಃ ।
ದೂರತೋಽಪ್ಯತಿಶಕ್ತಃ ಸ ಲೀಲಯಾ ಕೇವಲಂ ಪ್ರಭುಃ ।
ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ..... ॥ 236 ॥

ಪ್ರಭುಃ=ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಸಃ ವಿಷ್ಣುಃ=ಆ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನು ದೂರತೋಽಪಿ=ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅತಿಶಕ್ತಃ=ಸಕಲವನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸಲು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥನು. ಆದರೂ ಕೇವಲಂ ಲೀಲಯಾ=ಕೇವಲ ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ತತ್ರ ತತ್ರ=ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಥಿತಃ=ಇದ್ದವನಾಗಿ ತತ್ತಚ್ಛಕ್ತಿ ಪ್ರಬೋಧಕಃ=ಆಯಾಯ ವಸ್ತುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಇತಿ=ಇದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ=ತಿಳಿಸಲು (ಸರ್ವಗತತ್ವಂ ತು ಪ್ರಥಮಂ ಪ್ರವಿಚಾರ್ಯತೇ= ಸರ್ವಗತತ್ವವೇ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.)

ವಿವರಣೆ

ಸರ್ವಗತತ್ವವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಲೋಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ

ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ. ಆದರೂ ಅವನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಡ–ಚೇತನಗಳ ಒಳಗೇ ಇದ್ದು ಅವುಗಳ ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸರ್ವಗತತ್ತ್ವ.

ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

1. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಣಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನೊಳಗೂ ಭಗವಂತನಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವಗತತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ.

2. ಆನಂದ, ಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ಸರ್ವಗತತ್ವವು ಮಹತ್ವಾಪಾದಕ ಗುಣವೇ ಅಲ್ಲ, ಸರ್ವಗತ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಯೋಗವೂ ಅವನಿಗೆ ಇದೆ, ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಆಕಾಶವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವಗತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಗತತ್ವವು ಮಹತ್ವಾಪಾದಕವೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಆಶಂಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ– ಸರ್ವಗತನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಭಗವಂತನ ಅತಿಶಯ ಮಹಿಮೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

3. ಮುಂದೆ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು, ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಇದು ಉತ್ತರ. ಅಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತತ್ತ್ವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತನಾಗಿ ಶಕ್ತಿಪ್ರಬೋಧಕತ್ವ ವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

4. ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಿತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಗತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಇದು– ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಸರ್ವಗತನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಆ. ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಾದಿ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

5. ಸರ್ವಗತತ್ವ ಎಂದರೆ 'ಸರ್ವಮೂರ್ತ ಸಂಯೋಗಿತ್ವಂ' ಅಥವಾ 'ಪರಮಹತ್ ಪರಿಮಾಣವತ್ವಂ'. ಇಂತಹ ಸರ್ವಗತತ್ವವು 'ಅರ್ಭಕೌಕಸ್ತ್ವ' ಎಂಬ ಮುಂದೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅರ್ಭಕೌಕಸ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಪಪ್ರದೇಶಸ್ಥತ್ವ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಪರಮಮಹತ್‌ಪರಿಮಾಣ ಇದ್ದರೆ ಇದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲೂ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಗತಾರ್ಥತಾ.

ಈ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವಗತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಷದಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ– 'ಕರ್ಮಕರ್ತೃವ್ಯಪದೇಶಾಚ್ಚ' ಎಂದು. ಐತರೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸರ್ವಗತತ್ವ ಪ್ರಕರಣದ ಫಲಶ್ರುತಿ ಹೀಗಿದೆ—

'ಸ ಯ ಏವಮೇತಂ...ವಾಙ್ಮಯಮಾತ್ಮಾನಂ ಪರಸ್ಮೈ ಶಂಸತಿ
ದುಗ್ಧದೋಹಾ ಅಸ್ಯ ವೇದಾ ಭವಂತಿ'

'ಈ ಸರ್ವಗತನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾರು ಅಯೋಗ್ಯರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವನೋ ಅವನು ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆ, ಹಾಲು ಕರೆದು ಬರಡಾದ ಹಸುವಿನಂತೆ ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ.' ಈ ಫಲಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಕ್ರಿಯೆ (ಶಂಸನಕ್ರಿಯೆ)ಗೆ ಸರ್ವಗತನು ಕರ್ಮ, ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಜೀವ ಕರ್ತೃ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವಗತನಾದ ಆತ್ಮ ಜೀವನಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ–ಕರ್ತೃಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– 'ರಾಮನು ರಾವಣನನ್ನು ಕೊಂದನು' ಎಂದಾಗ ಕರ್ತೃ ರಾಮ, ಕರ್ಮ ರಾವಣ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತ 'ಸರ್ವಗತನನ್ನು ಜೀವನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಾಗ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮನಾದ ಸರ್ವಗತನು ಭಿನ್ನನಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಗತ ಜೀವನಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮ. ಇದು ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ.

ಆದರೆ ಕರ್ಮ–ಕರ್ತೃಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು, ಎನ್ನುವ ನಿಯಮ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ''ಮಾಂ ಅಹಂ ಜಾನಾಮಿ'' ''ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ'' ಈ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ

ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ 'ಆತ್ಮಾನಂ ಪರಸ್ಮೈ ಶಂಸತಿ' ಎಂಬಲ್ಲೂ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇದೆ—

(ಇತಿ ಜ್ಞಾಪಯಿತುಂ) ಕರ್ಮ-ಕರ್ತ್ರೋರ್ರುತ್ಸರ್ಗತೋ ಭಿದಾ ।
ಅಭೇದೋऽಪಿ ವಿಶೇಷೇ ಸ್ಯಾದ್ ಬಲೀ ಸೋऽಪ್ಯನಪೋದಿತಃ ॥237॥

ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು, ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ವಿಶೇಷೇ=ಅಪವಾದ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಅಭೇದೋऽಪಿ=ಅಭೇದವೂ ಇರಬಹುದು. ಅನಪೋದಿತಃ=ಅಪವಾದ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸೋऽಪಿ=ಆ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವೂ ಬಲೀ ಸ್ಯಾತ್=ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಾಧಕ ಇದ್ದರೆ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ''ಮಾಂ ಅಹಂ ಜಾನಾಮಿ'' ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಜೀವನಿಗೂ ಸರ್ವಗತನಿಗೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ ಚೇತನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಕರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚೇತನ ಆಂತರ ತತ್ತ್ವ. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಬಾಹ್ಯಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ 'ವಿಶೇಷ'ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು. ವಿಶೇಷ ಭೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇಧವಿಲ್ಲದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷದ ಬಲದಿಂದ ಕರ್ತೃ-ಕರ್ಮಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಸರ್ವಗತವಲ್ಲ.

ದ್ವಿತೀಯ ಪಾದದ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳು

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಏಳು ಅಧಿಕರಣಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ

ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿರುವ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದೊಂದೇ ಆದರೂ ಅದರಂತಿರುವ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೂ ಅವು ಮಾದರಿಗಳು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಏತದ್ ಭಾವಾಭಿದಂ ಲಿಂಗಂ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗೇ ತತಃ ಪರಮ್ ।
ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಂತರಶ್ಚೇತಿ ಕ್ರಿಯಾಭಾವಾಖ್ಯಮುಚ್ಯತೇ ।
ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದ್ಯಭಾವಾಖ್ಯಂ ಶ್ರುತಿರ್ಲಿಂಗಾಧಿಕಾ ಪರಾ ॥ 238 ॥

ಏತದ್=ಸರ್ವಗತ್ವವು ಭಾವಾಭಿದಂ ಲಿಂಗಂ=ಸ್ಥಿತಿ(ಸತ್ತಾ) ಎಂಬ ಭಾವಧರ್ಮ ರೂಪವಾದ ಒಂದು ಲಿಂಗ. (ಇದರಂತೆ, ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು.) ತತಃ ಪರಂ=ಮುಂದಿನ ಅತ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣ ಮತ್ತು ಗುಹಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗೇ=ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಸಮನ್ವಯ. ಅತ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಹಾರ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಗುಹಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲಬೋಕ್ತೃತ್ವ ಸಮನ್ವಯ.

ಅಂತರ್ಯಾಮಿ-ಅಂತರಶ್ಚ=ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಭಾವಾಖ್ಯಂ= ಅಂತಸ್ಥಿತಿ ರೂಪವಾದ ಭಾವಧರ್ಮ ಸಹಿತ ರಮಣಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ನಿಯಮನಕರ್ತೃತ್ವ ರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದ್ಯಭಾವಾಖ್ಯಂ=ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವ ಎಂಬ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪರಾ=ಕೊನೆಯ ವೈಶ್ವಾನರಾಧಿಕರಣವು ಲಿಂಗಾಧಿಕಾ=ಅನೇಕ ಲಿಂಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಶ್ರುತಿಃ=ವೈಶ್ವಾನರ ಎಂಬ ನಾಮ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

1. ಸರ್ವಗತತ್ವಾಧಿಕರಣ–ಭಾವಾಖ್ಯಲಿಂಗ–ಅಧಿಕರಣ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿ
2. ಅತ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣ-ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗೇ-ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಲಿಂಗ
3. ಗುಹಾಧಿಕರಣ-ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗೇ-ಸಂಹಾರಕರ್ತೃತ್ವ ಕರ್ಮಫಲಭೋಕ್ತೃತ್ವಲಿಂಗ
4. ಅಂತರಾಧಿಕರಣ-ಕ್ರಿಯಾಭಾವಾತ್ಮಕಲಿಂಗ-ಅಂತಃಸ್ಥಿತ್ವಾ ರಮಣಕರ್ತೃತ್ವ

5. ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣ-ಕ್ರಿಯಾಭಾವಾತ್ಮಕಲಿಂಗ-ಅಂತಃಸ್ಥಿತ್ವಾ ನಿಯಾಮಕತ್ವ
6. ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣ-ಅಭಾವಾಖ್ಯಲಿಂಗ-ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವ
7. ವೈಶ್ವಾರನರಾಧಿಕರಣ–ಲಿಂಗಾಧಿಕಾ ಶ್ರುತಿಃ-ವೈಶ್ವಾನರ ನಾಮ.

ಕೊನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾಮಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಆ ಒಂದು ನಾಮದ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಪಾಚಕತ್ವಾದಿ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಪಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಿಕರಣ ಸಂಗತವಾಗಿದೆ.

ಅತ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅತ್ತಾ ಚರಾಚರಗ್ರಹಣಾತ್ ಓಂ ॥

ಅನಿತ್ಯತ್ವಾತ್ ಕ್ರಿಯಾಣಾಂ ತು ಕಥಮೇವ ಸ್ವರೂಪತಾ ।
ಇತಿ ಚೇತ್, ಸ ವಿಶೇಷೋಽಪಿ ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತ್ಯಾತ್ಮನಾ ಸ್ಥಿರಃ ॥ 239 ॥

ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಿತ್ಯಗಳಾದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಗಳಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶೇಷೋಽಪಿ=ಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅನರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಇರುವಾಗ ಸಂಹಾರ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ, ಸಂಹಾರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಪರಮಾತ್ಮ ನಿತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ—

ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ. ಆ ಶಕ್ತಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವದಾ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಹಾರವು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಹಾರ ಕ್ರಿಯೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಂಹಾರ

ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಸಂಹಾರವು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಸರ್ವದಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಸಂಹಾರಗಳು ನಡೆಯಲಿ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಬಹುದು.

ಶಕ್ತಿತಾ ವ್ಯಕ್ತಿತಾ ಚೇತಿ ವಿಶೇಷೋಽಪಿ ವಿಶೇಷವಾನ್ ।
ಅಭಿನ್ನೋಽಪಿ, ಕ್ರಿಯಾದಿಶ್ಚ ಸ್ವಭಾವ ಇತಿ ಹಿ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 240 ॥

ಭಗವಂತನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಆ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಶೇಷಗಳಿವೆ. ಈ ವಿಶೇಷಗಳು ಭೇದಕಾರ್ಯಕಾರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳಾದ ಶಕ್ತಿ–ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಶಕ್ತಿತ್ವ–ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಶಕ್ತಿ–ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನಗಳಾದರೂ ವಿಶೇಷವಾನ್= ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿತ್ವ ಇದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇದೆ, ಎನ್ನುವ ಭೇದವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಭಗವಂತನ ಗುಣ–ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ 'ಸ್ವಭಾವಿಕೀ ಜ್ಞಾನ–ಬಲ-ಕ್ರಿಯಾ ಚ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಗವಂತ ನಿತ್ಯನಾದುದ ರಿಂದ ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ನಿತ್ಯವಾದಾಗ ಹಿಂದಿನ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲೇ ಬೇಕು.

'ಜ್ಞಾನಂ ನಿತ್ಯಂ ಕ್ರಿಯಾ ನಿತ್ಯಾ ಬಲಂ ಶಕ್ತಿಃ ಪರಾತ್ಮನಃ ।
ನಿತ್ಯಾನಂದೋಽವ್ಯಯಃ ಪೂರ್ಣೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುರಚ್ಯುತಃ ॥' 241
ಇತಿ ಪೈಂಗಿ ಶ್ರುತಿಶ್ಚಾಹ, ''ಶಕ್ತಿಸದ್ಭಾವ ಏವ ತು ।
ಕ್ರಿಯಾದಿ ನಿತ್ಯತಾ ಜ್ಞೇಯಾ, ತದನ್ಯತ್ರ ತ್ವನಿತ್ಯತಾ ॥''
ಇತಿ ಸತ್ತತ್ವವಚನಂ (ದ್ವಿತ್ವಂ ಚೈಕಸ್ಯ ಯುಜ್ಯತೇ ॥) ॥ 242 ॥

''ಜ್ಞಾನಂ ನಿತ್ಯಂ...'' ಇತ್ಯಾದಿ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಯು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ, ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

''ಶಕ್ತಿಸದ್ಭಾವೇ ಏವ=ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯಾಜನಕ ಶಕ್ತಿಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಶಕ್ತಿಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯಾದಿಗಳೂ ಅನಿತ್ಯಗಳು.'' ಇದು ಸತ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ವಚನ.

ವಿವರಣೆ

ಪೈಂಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯಾ, ಬಲ, ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವನು ಸದಾ ಆನಂದರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ, ಪೂರ್ಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಜ್ಞಾನ-ಕ್ರಿಯಾಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನ-ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಎಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವನ್ನು 'ಸತ್ತತ್ವ' ವಚನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಹ್ರಾಸ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿತ್ಯಗಳು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಗೆ ಕುಂದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿತ್ಯಗಳು. ಆದರೆ, ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ ಹ್ರಾಸ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಿತ್ಯಗಳು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ 'ಶಕ್ತಿ ಸದ್ಭಾವೇ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಶಕ್ತಿನಿತ್ಯತ್ವೇ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಪದದ ಮುಂದಿರುವ ''ಕ್ರಿಯಾದಿನಿತ್ಯತಾ'' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಿತ್ಯತಾ' ಪದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಥವಾ, ನಿತ್ಯತಾ ಎಂದರೆ 'ಸ್ಥಾಯಿತಾ' ಎಂದರ್ಥ. ಆಗ ಅಭಿಪ್ರಾಯ– ಯಾರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಎಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಇರುವುವೋ ಅಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಸಾರ್ವದಿಕವಾದ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನ–ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ನಿತ್ಯಗಳು.

ಚೇತನನಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಬೇರೆ, ಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಲಗಿರುವಾಗಲೂ ಅವನಿಗೆ ಗಮನಶಕ್ತಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಶಕ್ತಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು.

ಗುಹಾಧಿಕರಣ

ll ಓಂ ಗುಹಾಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾವಾತ್ಮಾನೌ ಹಿ ತದ್ದರ್ಶನಾತ್ ಓಂ ll

(ಇತಿ ಸತ್ತತ್ವವಚನಂ) ದ್ವಿತ್ವಂ ಚೈಕಸ್ಯ ಯುಜ್ಯತೇ ।
'ಯಃ ಸೇತು' ರಿತಿ ಚೈಕತ್ವವಚನೇನ ವಿಶೇಷಣಾತ್ ll 243 ll

ಅದ್ವಿತೀಯನಾದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ದ್ವಿತ್ವವು' ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಋತಂ ಪಿಬಂತೌ'' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಚನಾಂತ ಪದದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ''ಯಃ ಸೇತುಃ'' ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಕವಚನಾಂತವಾದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅತ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಋತಂ ಪಿಬಂತೌ' ಎಂಬ ಕಾಠಕಮಂತ್ರವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಚನಾಂತವಾದ ಪದಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ. ಅದಕ್ಕೆ 'ವಿಶೇಷಣಾಚ್ಚ' ಎಂಬ ಈ ಅಧಿ ಕರಣದ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ವಿಶೇಷಣಾಚ್ಚ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ 'ಏಕವಚನೇನ ವಿಶೇಷಣಾತ್' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ವಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಚನ ಪದದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ

ಯಃ ಸೇತುಃ ಈಜಾನಾನಾಂ ಅಕ್ಷರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ಪರಮ್ ll

ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯಃ ಸೇತುಃ' ಎಂದು ಏಕವಚನಾಂತ ಪದದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ''ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಂಸಾರ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಈಜುವವರಿಗೆ ದಡದಂತಿದ್ದಾನೆ'' ಎಂದು ಈ ಮಂತ್ರಂದ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಪಿಬಂತೌ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ದ್ವಿತ್ವವೂ ಇದೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲಾ ಚೇತನರಲ್ಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂತರಾತ್ಮ ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಂದ ಸುಕೃತ ಫಲವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಒಬ್ಬನಾದರೂ ಅವನ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು 'ಪಿಬಂತೌ' ಎಂಬ ದ್ವಿವಚನಾಂತ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಏಕತ್ವವಚನೇನ' ಎಂದರೆ 'ಏಕತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಏಕವಚನಾಂತ ಪದದಿಂದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಅಂತರಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಂತರ ಉಪಪತ್ತೇಃ ಓಂ ॥

ಅಂತಃಸ್ಥಿತ್ವಾ ರಮಣಕೃದ್ ಅಂತರಃ ಸ ಉದಾಹೃತಃ ।
ರಮಣಂ ಚಾತ್ಮಶಬ್ದೇನಾದೇಯಂ ಮಾತೀತಿ ಚೋಚ್ಯತೇ ॥ 244 ॥

ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳ ಒಳಗಿದ್ದು ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೇ 'ಅಂತರ' ಎಂಬ ನಾಮದಿಂದ ವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ 'ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಆದೇಯಂ=ಸುಖವನ್ನು ಮಾತಿ=ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ' ಇದೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಅಂತರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಂತರಃ ಉಪಪತ್ತೇಃ' ಎಂದು 'ಚಕ್ಷುರಂತಃಸ್ಥಿತಿ' ಎಂಬ ಲಿಂಗದ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯಾ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೊರಟಿದೆ.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಂತಃಸ್ಥಿತಿ' ಎಂಬ ಲಿಂಗದ ಸಮನ್ವಯವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಅಂತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕಿತ್ತು. 'ಅಂತರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ರ' ಎಂದರೆ ರಮಿಸುವವ, ಸುಖ ಪಡುವವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತ-ರ

ಎಂದರೆ ಒಳಗಿದ್ದು ಸುಖಪಡುವವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಃಸ್ಥಿತ್ವಾ ರಮಣಕ್ರಿಯಾ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಇದೆ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದ ವಿಷಯವಾಕ್ಯ,

'ಯ ಏಷೋಽಂತರಕ್ಷಿಣಿ ಪುರುಷೋ ದೃಶ್ಯತೇ ಏಷ ಆತ್ಮೇತಿ ಹೋವಾಚ'

ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಮಂತ್ರ. ಅಲ್ಲೂ ಕಣ್ಣಿನ ಒಳಗಿರುವ ಪುರುಷನನ್ನು 'ಆತ್ಮಾ' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ 'ಅಂತಸ್ಥಿತ್ವಾ ರಮಣಕರ್ತೃತ್ವವು' ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ 'ಆತ್+ಮಾ'. ಆತ್ ಎಂದರೆ ಆದೇಯ ಎಂದರೆ ಉಪಾದೇಯವಾದ ಸುಖ (ಆ+ದಾ ದಾನೇ ಧಾತು). ಮಾ ಎಂದರೆ ಅನುಭವಕರ್ತಾ (ಮನು ಅವಬೋಧನೇ) ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಧರ್ಮವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟಸುಖವತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ ಚ ವಿಶಿಷ್ಟತಾ ।

ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಚಕ್ಷುರಂತಸ್ಥನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಸುಖವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವನು ವಿಷ್ಣುವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ=ಪೂರ್ಣತ್ವವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಪೂರ್ಣಸುಖ ಇರುವುದು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ 'ಅಂತರ'.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ ''ಸುಖವಿಶಿಷ್ಟಾಭಿಧಾನಾದೇವ ಚ'' ಎಂದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಂತಸ್ಥನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸುಖರೂಪ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ''ಪ್ರಾಣೋ ಬ್ರಹ್ಮ, ಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಖಂ ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂದು. ಅಲ್ಲಿ 'ಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣಸುಖರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಂತಹ ಸುಖ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಹೊರತು ಇತರರಿಗೆ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತರ ವಿಷ್ಣುವೇ.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ''ಸುಖೇನ ವಿಶಿಷ್ಟಃ=ಸುಖ ವಿಶಿಷ್ಟಃ' ಎಂದು ಸಮಾಸ. ಸುಖದಿಂದಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದವನು=ಇತರರಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದವನು, ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವನ ಸುಖ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಸುಖ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ವಿಶಿಷ್ಟ=ಅಸಾಧಾರಣ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವನ ಸುಖ ಪೂರ್ಣವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವ.

ಅಥವಾ, 'ಸುಖಂ ಚ ತತ್ ವಿಶಿಷ್ಟಂ ಚ' ಎಂದು ಕರ್ಮಧಾರಯ ಸಮಾಸ.

ಸುಖಕ್ಕೆ 'ವಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣ. ಅಲ್ಲಿಗೆ 'ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸುಖ' ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕಂ=ಸುಖವು, ಬ್ರಹ್ಮ= ಪೂರ್ಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪೂರ್ಣ ಸುಖರೂಪತ್ವವು ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಧರ್ಮ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವು ಸುಖರೂಪ ಎಂದಿದ್ದರೂ 'ವಿಶೇಷ' ಬಲದಿಂದ ಅವನು ಸುಖವುಳ್ಳವನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ''ವಿಶಿಷ್ಟ ಸುಖವತ್ವಾಚ್ಚ'' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಅನ್ಯೋನ್ಯನಿಯತಿಶ್ಚೇಶ-ನಿಯಮೇ ನಾನ್ಯಥಾ ಭವೇತ್ ।
ಚೇತನಾನಾಂ ವಿಶೇಷೋ ಯಃ ಸ್ವಭಾವೋಽಪೀಶ್ವರಾರ್ಪಿತಃ ॥ 245 ॥

ಒಬ್ಬ ಜೀವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ದೇವನೊಬ್ಬ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಒಪ್ಪದ ಹೊರತು, ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜೀವರಲ್ಲಿ ಇರುವ, ಒಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯಮ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸ್ವಭಾವವಿಶೇಷವೂ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಕ್ಷಿಸ್ಥನು ಅಗ್ನಿದೇವತೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ''ಅನವಸ್ಥಿತೇರಸಂಭವಾಚ್ಚ ನೇತರಃ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಅಗ್ನಿಯೂ ಒಬ್ಬ ಜೀವ, ಅವನು ಅಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಜೀವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದರೆ ಅವನಿಗೂ (ಅಗ್ನಿಗೂ) ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ. ಅಥವಾ ಅಸಂಭವದೋಷ. ಅಗ್ನಿಯೂ ಜೀವನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ನಿಯಮ್ಯ ಹೊರತು, ನಿಯಾಮಕನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರ.

ಆದರೆ ಈ ಉತ್ತರ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೇವ ಜೀವನಾದರೂ ಅವನು ಇತರ ಜೀವರಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲೂ ಅನವಸ್ಥಾ ಅಸಂಭವದೋಷಗಳು ಬರಬೇಕಾದೀತು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ''ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮದೇವ ನಿಯಾಮಕ, ಜೀವರು ನಿಯಮ್ಯರು ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆಗ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜೀವನಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೂ ಒಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕ ಈಶ್ವರ. ಈಶ್ವರ ಜೀವನಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕನಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷ ಪರಿಹಾರವಾದಂತೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಚತುರ್ಮುಖ ಇಬ್ಬರೂ ಜೀವರಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಒಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಯಮ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉತ್ತರ.

ಇದರ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಆಕ್ಷೇಪ— ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿಯಾಮಕತ್ವ ಮನುಷ್ಯರ ನಿಯಮ್ಯತ್ವ ಇವೆರಡೂ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅದು ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗದ ಜೀವಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರ ಸಂಕಲ್ಪದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ದೇವರ ಅಗತ್ಯವೇನು?

ಇದಕ್ಕೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಿದೆ— ಚೇತನರಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಒಬ್ಬ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಇದ್ದರೆ ಅವನು ನಿಯಮಿಸಿದ ಸಾಮಂತರಾಜರು ಇತರ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಾಗ ಸಾಮಂತ ರಾಜರ ಒಡೆತನವನ್ನು ಜನರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೆ ಅವನ ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮದೇವ ಇತರ ಜೀವರನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನ ದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬಹುದು.

ಅನ್ಯೋನ್ಯನಿಯಮೇ ತಸ್ಮಾದನವಸ್ಥಿತ್ಯಸಂಭವೌ ।

ತಸ್ಮಾತ್=ಈಶನನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಾಗ ಅನಸ್ಥಿತಿ–ಅಸಂಭವ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ವಾದ ಕಾರಣ ಈಶನನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯನಿಯಮೇ=ಒಬ್ಬ ಜೀವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅನವಸ್ಥಾ–ಅಸಂಭವ ದೋಷಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆ ಎರಡು ದೋಷಗಳು ಸಮಂಜಸವಾಗಿವೆ.

ಈಶ್ವರಶ್ಚೇನ್ನಿಯಂತಾ ಸ್ಯಾತ್ ಸ ಏವ ಪ್ರಥಮಾಗತಃ ।
ಕಿಮಿತ್ಯಪೋದ್ಯತೇ, ಕಸ್ಮಾದ್ ವೃಥಾವಸ್ಥಿತಿಕಲ್ಪನಾ ॥ 246 ॥

ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಜಗದೀಶನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಿ–ಆದಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕನಾದವನು ಅವನೇ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಕ್ಷಿಸ್ಥನಲ್ಲಿ

'ಏತದಮೃತಂ, ಏತದಭಯಂ, ಏತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ''

ಎಂಬ ಅಮೃತತ್ವ, ಅಭಯತ್ವ ಲಿಂಗಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರಸವಾಗಿ ಅಕ್ಷಿಸ್ಥ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ (ಪ್ರಥಮಾಗತಃ) ಅವನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಏಕೆ? ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನಿಯಾಮಕನನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೂ ಏಕೆ?

ದೋಷವತ್ಯೇವ ತಸ್ಮಾತ್ ಸಾ ನೈವ ಕಾರ್ಯಾ ಕಥಂಚನ ॥ 247 ॥

ಸಾ=ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಗ್ನಿಯು ಅಕ್ಷಿಸ್ಥ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಸ್ಮಾತ್= ಪರಮಾತ್ಮ ಪರಿತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಅಗ್ನಿಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ದೋಷವತೀ=ಶ್ರುತಹಾನ–ಅಶ್ರುತ ಕಲ್ಪನಾ ಎಂಬ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಧದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇಬಾರದು.

ವಿವರಣೆ

ಅಕ್ಷಿಸ್ಥನಾದವನು ವಿಷ್ಣು ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣ ಇದೆ. ಅಗ್ನಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರವಕಾಶ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲ, ಹೀಗಿದ್ದೂ ಅಕ್ಷಿಸ್ಥ ಅಗ್ನಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಶ್ರುತಹಾನ–ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ.

ಇದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಅನವಸ್ಥಿತೇಃ ಅಸಂಭವಾಚ್ಚ ನೇತರಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ''ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಈಶನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಕ್ಷಿಸ್ಥ ಅಗ್ನಿ, ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಸಂಭವಾತ್= ಅಗ್ನಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಲಿಂಗವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಮೊದಲೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಡಲು ಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯಕಾರಣವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಯುಕ್ತ.''

ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿದೈವಾದಿಷು ತದ್ಧರ್ಮ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್ ಓಂ ॥

ರಮಣಂ ನಾತಿಯತ್ನಸ್ಯ ವಿಕ್ಷೇಪಾದೇವ ಯುಜ್ಯತೇ ।
ಇತಿ ಚೇತ್ ಸರ್ವನಿಯಮೋ ಯಸ್ಯ ಕಸ್ಮಾನ್ನ ಶಕ್ಯತೇ ॥ 248 ॥

ಅತಿಯತ್ನಸ್ಯ=ಮಿತಿ ಮೀರಿದ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪಾದೇವ=ಯತ್ನವು ಮನೋವಿಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ರಮಣಂ=ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ 'ಅಂತಃ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಸುಖದಿಂದಿರುವುದು'' ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ನ ಯುಜ್ಯತೇ=ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಅಧಿಕರಣವು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ 'ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವವನ್ನು' ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸರ್ವವವನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಅಂತಹವನಿಗೆ ರಮಣವು (ಸುಖವು) ಯಾಕೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ?

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದಿನ ಅಂತರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಿ, ಆದಿತ್ಯರೊಳಗಿದ್ದು ಅವರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಲೇ ಭಗವಂತನು ಸುಖಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಹಸದ ಕೆಲಸ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸಿನ ನೆಮ್ಮದಿ ಕೆಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸುಖವಾಗಿ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪವಾಗಿ ಈ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಅಧಿಕರಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಪಾತತಃ ನೋಡಿದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವ ಬದಲು ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಸುಖವಾಗಿರೋದು ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ— ಅವನು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಧಿದೈವ–ದೇವತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಿಯಾಮಕ, ಎಂದು. ಒಬ್ಬನ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲೆ ಸಾಕಾಗಿರುವವನು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಸುಖವಾಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅದಕ್ಕೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವಿವರಣೆ—

ಸ್ವಾತ್ಮನಾಽನಿಯತಂ ವಸ್ತು ಪ್ರತೀಪಂ ಹ್ಯಾತ್ಮನೋ ಭವೇತ್ ।
ಸ್ವಾಧೀನ ಸತ್ತಾಶಕ್ತ್ಯಾದಿ ಕಥಮಾತ್ಮ ಪ್ರತೀಪಕಮ್ ॥ 249 ॥

ಸ್ವಾತ್ಮನಾ=ತನ್ನಿಂದ(ನಮ್ಮಿಂದ) ಅನಿಯತಂ=ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡದ ವಸ್ತುವು

ಆತ್ಮನಃ=ತನಗೆ ಪ್ರತೀಪಂ=ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಮನೋವಿಕ್ಷೇಪಕವಾಗಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿ–ಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವು ನಮ್ಮ ಅಧೀನವಾಗಿದೆಯೋ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವು ನಮಗೆ ಪ್ರಯಾಸವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ವಿವರಣೆ

ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಸವಾಗಲು ಕಾರಣ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಅವರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಒಳಗಿದ್ದು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವವನು. ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಅವನಿಂದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯಾರೂ ನಡೆಯಲಾರರು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಯಾಸದ, ಮನೋವಿಕ್ಷೇಪದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, 'ಅಂತಃ ಸ್ಥಿತ್ವಾ ಸತ್ತಾದಿ ಪ್ರದತ್ವವೇ' ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವ, ಇಂತಹ ಅಂತರ್ಯಾಮಿತ್ವ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು–ಅಂತ+ರ ಎಲ್ಲದರೊಳಗಿದ್ದು ಸುಖಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಅಂತಃ ಸ್ಥಿತ್ವಾ ರಮತೇ) ಹೀಗೆ ಈ ಸೂತ್ರದ ಸಮಾಧಾನ.

ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಕೋ ಧರ್ಮೋಕ್ತೇಃ ಓಂ ॥

ಗುಣಕ್ರಿಯಾದಯೋ ಭಾವಾ ಯದಿ ವಾ ಸ್ಯುರಭೇದಿನಃ ।
ಅಭೇದೋಽಭಾವಧರ್ಮಾಣಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಯುಜ್ಯತೇ ಕಥಮ್ ॥250॥

ಇದುವರೆಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿರುವ ಆನಂದಾದಿ ಗುಣಗಳು, ಅತ್ತೃತ್ವಾದಿಲಿಂಗಗಳು ಭಾವರೂಪಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನಗಳಾಗಿ (ಯದಿ ವಾ ಅಭೇದಿನಃ) ಇರಬಹುದೇನೋ; ಆದರೆ, ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ರೂಪವಾದ ಅಭಾವಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭೇದವು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ?

ವಿವರಣೆ

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅದೃಶ್ಯತ್ವ' ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲಿಂಗದ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಗಳು ಭಾವರೂಪವಾಗಿವೆ. ಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೃಶ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವ. ಇಂತಹ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಸಮಸ್ಯೆ.

ನಾಭಾವೋ ಭಾವ ಇತಿ ಚ ವಿಶೇಷಃ ಪ್ರಾಯಶೋ ಭವೇತ್ ।

ಅಭಾವಃ=ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಮತ್ತು ಭಾವಃ ಇತಿ=ಭಾವವಸ್ತು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಃ=ಭೇದವು ನ ಭವೇತ್=ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೂ ಭಾವವಸ್ತುವಿಗೂ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅದೃಶ್ಯತ್ವ ಎಂದರದೆ ದೃಶ್ಯತ್ವಾಭಾವವಲ್ಲ. 'ನ ದೃಶ್ಯಃ ಅದೃಶ್ಯಃ' ಎಂದು ಸಮಾಸಮಾಡಿದಾಗ ದೃಶ್ಯಭಿನ್ನವಾದುದು ಅದೃಶ್ಯ. ಅದೃಶ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ದೃಶ್ಯಭೇದ. ಭೇದವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪ. ವಸ್ತುವು ಭಾವರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಭೇದವೂ ಭಾವರೂಪ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಹಸುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಕುದುರೆಯ ಭೇದ ಹಸುವಿನ ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಭೇದ ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅದೃಶ್ಯತ್ವವು' ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾಗಬಹುದು.

ಅತದ್ಭಾವೋಽನ್ಯತಾ ಚೇತಿ ನ ವಿಶೇಷೋಽಸ್ತಿ ಕಶ್ಚನ ॥ 251 ॥
ದೋಷಾಭಾವೋ ಗುಣ ಇತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧೋ ಲೌಕಿಕೇಷ್ವಪಿ ।
ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಕಾಂಸ್ತಸ್ಮಾದ್ ಗುಣಾನಾಹ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 252 ॥

ಅನ್ಯತಾ ಮತ್ತು ಅತದ್ಭಾವ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ; ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ. ಲೋಕದಲ್ಲೂ ದೋಷಾಭಾವವು ಗುಣವೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೂತ್ರಕಾರರು ''ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗುಣಕಃ'' ಎಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯತ್ವ ವನ್ನು ಗುಣವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು (ಭೇದವು)

ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಲು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಬಾಧಕವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವನ್ನು 'ಗೌಃ ನ ಅಶ್ವಃ' ಎಂದು ನಿಷೇಧವಾಚಕವಾದ 'ನ'ಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿಷೇಧರೂಪವಾದುದು. ಅಂತಹ ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು(ಭೇದವು) ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಹಸು, ಅಶ್ವ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ–ನಕಾರ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವ ವಸ್ತುವು ನಕಾರ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳಲಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ, ಅವೆರಡು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧರೂಪಗಳಾಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ಹಸುವಿನಲ್ಲಿ 'ಅನಶ್ವತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅಶ್ವಾದನ್ಯತ್ವ' ಎರಡೂ ಇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಬೇರಲ್ಲ, ಒಂದೇ. ಆದರೂ ಮೊದಲ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ನಕಾರ ಇದೆ, ಎರಡನೆಯ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ನಕಾರ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವೆರಡು ವಿಧಿ –ನಿಷೇಧಾತ್ಮಗಳು ಅಲ್ಲ, ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ 'ಆರೋಗ್ಯವು ಗುಣ' ಎನ್ನುವಾಗ ರೋಗಾಭಾವವನ್ನು 'ಗುಣ' ಎಂಬ ಭಾವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅರೋಗಸ್ಯ ಭಾವಃ ಆರೋಗ್ಯಮ್'. ಇಲ್ಲಿ 'ಅರೋಗ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ನಕಾರವು 'ಅ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಆರೋಗ್ಯವು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಪದವಿಲ್ಲದ ಪದವಾಚ್ಯವಾದ 'ಗುಣ'ದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅವೆರಡೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ ಭೇದವು ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಪದ ಘಟಿತವಾದ ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದರೂ ಅದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವಾಗಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಅದೃಶ್ಯತ್ವವೂ ಭಾವರೂಪವಾದ ಗುಣವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸೂತ್ರ ಕಾರರೂ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ– 'ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಗುಣಕಃ ಧರ್ಮೋಕ್ತೇಃ' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವಿನ್ಯಾಸ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯತ್ವ=ದೃಶ್ಯಭೇದವು ಗುಣ ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾವಾಭಾವವಿರೋಧೋಽಪಿ ನ ತು ಸರ್ವತ್ರ ವಿದ್ಯತೇ ।
ತದಭಾವೋ ಹಿ ತದ್ಭಾವವಿರೋಧೀ ನ ತತೋಽಪರಃ ॥ 253 ॥

ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ಸರ್ವತ್ರ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಮಾತ್ರ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇತರ ಅಭಾವಗಳು ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಕ್ಕೆ ಭಾವವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರ ಅಭಾವಗಳಿಗೂ ಭಾವದೊಂದಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ— ಹಸು ಇದ್ದಲ್ಲೇ ಕುದುರೆಯ ಅಭಾವವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಸು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಹಸುವಿನ ಅಭಾವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸುವಿಗೂ ಅದರ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ವಿರೋಧ ಇದೆ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುದುರೆಯ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಹಸುವಿಗೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅವಿರೋಧವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಪೃಥಕ್ತ್ವಾಭಾವ-ತದ್ರೂಪಾನ್ ಭೇದಾಂಸ್ತ್ರೀನ್ ಕಲ್ಪಯಂತಿ ಚೇತ್ ।
ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಾದ್ಯಾಸ್ತು ದೋಷಾಸ್ತತ್ರ ವಿರೋಧಿನಃ ॥ 254 ॥

ಪೃಥಕ್ತ್ವ-ಅಭಾವ-ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗೆ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಯಾರು (ತಾರ್ಕಿಕರು) ಕಲ್ಪಿಸುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪೃಥಕ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವ-ಭೇದಾಸ್ತು ಪರ್ಯಾಯೇಣೈವ ಲೌಕಿಕೈಃ ।
ವ್ಯವಹ್ರಿಯಂತೇ ಸತತಂ ವೈದಿಕೈರಪಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 255 ॥

ಲೌಕಿಕರು ಮತ್ತು ವೈದಿಕರು ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ, ಸ್ವರೂಪ ಈ ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ–'ಗೌಃ ಅಶ್ವಾತ್ ಪೃಥಕ್' 'ಗೌಃ ಅಶ್ವಃ ನ ಭವತಿ' 'ಗೌಃ ಗೌರೇವ' ಹೀಗೆ.

ವಿವರಣೆ

ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ, ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪ ಹೀಗೆ

ಮೂರು ವಿಧದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಇವು ಮೂರೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವೈತ ದರ್ಶನ. ಇವು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎನ್ನುವುದು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ. 'ಪೃಥಕ್ತ್ವ' ಒಂದು ಗುಣ. ಅದು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಗೌಃ ಅಶ್ವಾತ್ ಪೃಥಕ್'. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು 'ನ' ಕಾರದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಗೌಃ ಅಶ್ವಃ ನ'. ಸ್ವರೂಪವು ನಕಾರದ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲದೆಯೂ 'ಗೌಃ' 'ಅಶ್ವಃ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವು ಮೂರು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ವಾದ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಮೂರು ಪದಗಳು ಅಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ, ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ವಾಡಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂರೂ ಪದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು(ಭೇದವು) ಆಯಾಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಲ್ಪನಾಗೌರವದೋಷ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೃಷ್ಟಹಾನಿ, ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನಾ ಎಂಬ ದೋಷಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ—

ದೃಷ್ಟಹಾನಿರದೃಷ್ಟಸ್ಯ ಕಲ್ಪನೇತ್ಯೇವ ದೂಷಣಮ್ ।
ಯದಾ ತದಧಿಕೋ ದೋಷೋ ವಿದ್ಯತೇ ಕೋ ನು ವಾದಿನಾಮ್॥256॥

ದೃಷ್ಟಹಾನಿ, ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನಾ, ಕಲ್ಪನಾಗೌರವ ಇವುಗಳು ದೂಷಣಮೇವ= ದೋಷಗಳೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಯದಾ=ಏಕೆಂದರೆ, ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ಮೂರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದೋಷಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ದೃಷ್ಟಹಾನ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳು ದೋಷಗಳೇ ಅಲ್ಲ, ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದವುಗಳು ಈ ಮೂರು ದೋಷಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಅನುಮಾನದೋಷ. ಹೇತುವಿಗೆ ಅಸಿದ್ಧಿ ದೋಷವಿದ್ದರೂ

ಅದು ಏಕೆ ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧಕವಾಗಬಾರದು? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ –ಹಾಗಿದ್ದರೆ ''ಆಕಾಶಃ ಅನಿತ್ಯಃ ಕೃತಕತ್ವಾತ್'' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸದನುಮಾನವೆನಿಸಿ ಆಕಾಶವೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾದೀತು. ಆಗಲಿ, ಅದರಿಂದೇನು? ಆಕಾಶವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ದೃಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ದೃಷ್ಟಹಾನಿ. ಹೀಗೆ 'ದೃಷ್ಟಹಾನಿ' ದೋಷವೇ, ಅಸಿದ್ಧಿಯು ದೋಷ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದುದು ದೃಷ್ಟಹಾನ್ಯಾದಿಗಳು.

ಭಾವಾಭಾವಸ್ವರೂಪಾಸ್ತು ವಿಶೇಷಾ ಏವ ವಸ್ತುನಃ ।
ಅಭಿನ್ನಾ ಏವ ಸಂಗ್ರಾಹ್ಯಾ ವ್ಯವಹಾರಪ್ರಸಿದ್ಧಯೇ ॥ 257 ॥

ಅತ್ತೃತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಭಾವಧರ್ಮಗಳಾಗಲೀ, ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಅಭಾವಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಲೀ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಯೇ=ಧರ್ಮ-ಧರ್ಮಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳು ಎನ್ನಬೇಕು.

ವಿವರಣೆ

ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವಾದರೆ ''ಹಸುವಿನಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯ ಭೇದವಿದೆ (ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಇದೆ)'' ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಆಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನ ಇದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೂ ವಿಶೇಷವಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಧರ್ಮಿ, ಅದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮಗಳು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದರೂ 'ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ.

ಯಥೈಕಃ ಸಮವಾಯೋಽಪಿ ಭೇದಾಭೇದೌ ಚ ವಸ್ತುನಿ ।
ಅಂಗೀಕಾರ್ಯೌ ವಿಶೇಷೇಣ ಸ್ಥಾನೇಷು ವ್ಯವಹರ್ತೃಭಿಃ ॥ 258 ॥

ಸ್ಥಾನೇಷು=ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ''ಏಕಃ ಸಮಾವಾಯಃ=ಸಮವಾಯವು ಒಂದು' 'ವಸ್ತುನಿ ಭೇದಾಭೇದೌ=ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ

ಮತ್ತು ಅಭೇದಗಳಿವೆ' ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹರ್ತೃಭಿಃ=ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಂದ ಯಥಾ=ಹೇಗೆ ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದಗಳು ವಿಶೇಷೇಣ= ವಿಶೇಷದಿಂದಾಗಿ .ಎಂದು ಅಂಗೀಕಾರ್ಯಾಃ=ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡಬೇಕೋ ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಾಭಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶೇಷ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ವಿವರಣೆ

ಧರ್ಮ-ಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ 'ಸಮವಾಯ' ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಅಭೇದವನ್ನೂ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹವರೂ 'ವಿಶೇಷ'ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರೂಪವು ಧರ್ಮ. ಬಟ್ಟೆ ಧರ್ಮಿ. ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ಸಮವಾಯ. ಅಂತಹ ಸಮವಾಯವು 'ಏಕ' (ಒಂದೇ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ತಾರ್ಕಿಕರು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮವಾಯ ಏಕ' ಎಂದರೆ 'ಏಕತ್ವ' ಎಂಬ ಗುಣವು ಸಮವಾಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗುಣವು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮವಾಯವು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಮವಾಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಏಕತ್ವವು ಸಮವಾಯ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು. ಆದರೂ 'ಸಮವಾಯದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ ಇದೆ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರದ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಎನ್ನುವವರೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕು. 'ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಭೇದಾಭೇದ ಇದೆ' ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಾಭೇದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಭೇದಾಭೇದ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನ, ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ 'ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಭೇದಾಭೇದ ಇದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮ-ಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ವ್ಯವಹಾರ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ-ಧರ್ಮಿಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿ ವಿಶೇಷ ಬಲದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ

ನಿರ್ವಹಣೆಯೇ ಲೇಸು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ– ''ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ''. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸರಿಯಾದುದು.

ಅಖಂಡವಾದಿನೋऽಪಿ ಸ್ಯಾದ್ವಿಶೇಷೋऽನಿಚ್ಛತೋऽಪ್ಯಸೌ ।
ವ್ಯಾವೃತ್ತೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷೇ ತು ಕಿಂ ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯಬಹುತ್ವತಃ ॥ 259 ॥

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನು ಅಖಂಡವಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೂ, ತಮಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದು ಪದದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತನಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯವಾದ ಅಸತ್ಯವಸ್ತು, ಅಜ್ಞಾನಾದಿವಸ್ತುಗಳು ಅನೇಕ ಇದ್ದರೂ ''ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಸರಿ.

ವಿವರಣೆ

ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ–ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವೋ ಅಭೇದವೋ, ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವ, ಜ್ಞಾನತ್ವ, ಅನಂತತ್ವ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಮೇಲೆ ಸತ್ಯ–ಜ್ಞಾನ–ಅನಂತ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾದಾವು. ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದವಲ್ಲ, ಸವಿಶೇಷಾಭೇದ ಎನ್ನಲೇಬೇಕು.

ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಯಾವಾದ ಹೀಗೆ ಪರಿಹಾರ ನೀಡಿದೆ— ಸತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಯ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವಾದಿಗಳಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದುದರಿಂದ ಪರ್ಯಾಯತ್ವ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಲಕ್ಷಣಯಾ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ಪದ ಸಾಕು, ಮೂರು ಪದಗಳು ಏಕೆ?

ಇದಕುತ್ತರ– ಸತ್ಯ ಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ 'ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಜ್ಞಾನಪದದಿಂದ ಅವನು 'ಜಡವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ತಿಳಿದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ

ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪದಗಳು ಸಾರ್ಥಕ.

ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ– ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಇರಬೇಕು. ಅಂತಹ ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲದೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾವರ್ತ್ಯವಾದ ಅಸತ್ಯ–ಜಡ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾದ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯತ್ವ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

ವೈಶ್ವಾನರಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ವೈಶ್ವಾನರಃ ಸಾಧಾರಣ ಶಬ್ದವಿಶೇಷಾತ್ ಓಂ ॥

ಬಹುಲಿಂಗಸಮಾಯುಕ್ತೈರ್ಬಹುಭೀ ರೂಢನಾಮಭಿಃ ।
ಪ್ರಸಿದ್ಧೈರನ್ಯಗತ್ವೇನ ವಾಚ್ಯಃ ಸಾಕ್ಷಾಜ್ಜನಾರ್ದನಃ ॥ 260 ॥

ಪಾಚಕತ್ವಾದಿ ಬಹುಲಿಂಗ ಯುಕ್ತವಾದ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿ ಅನೇಕ ರೂಢನಾಮಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ವಾಚ್ಯನಾದವನು ಜನಾರ್ದನನು.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಪ್ರಥಮ ಪಾದದಲ್ಲೂ ಅಂತರ್ಭಾವವಾಗದು, ದ್ವಿತೀಯ ಪಾದದಲ್ಲೂ ಸೇರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಿಕರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಈ ಶ್ಲೋಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಗ್ನಿ ವೈಶ್ವಾನರ ಜಾತವೇದ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ನಾಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉದರದಲ್ಲಿದ್ದು ಪಚನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವುದು, ದ್ಯುಲೋಕಾದ್ಯಾಧಾರತ್ವ ಅಗ್ನ್ಯಾದಿ ಜನಕತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವೈಶ್ವಾನರಾದಯಃ ಶಬ್ದಾ ಅಪಿ ತದ್ವಾಚಿನಸ್ತತಃ ।
ತಾನಿ ಲಿಂಗಾನಿ ತೇ ಶಬ್ದಾ ಅಪಿ ತದ್ಗಾ ಹಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 261 ॥

ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೋಮಾಧಾರತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ, ಪಾಚಕತ್ವಾದಿಲಿಂಗಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೆ ಇವೆ.

ಬಹುಲಾಪ್ಯಜ್ಞರೂಢಿಸ್ತತ್ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಢಿಂ ನ ಬಾಧತೇ ॥ 262 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥವಿರಚಿತೇ ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ
ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಸ್ಯ ದ್ವಿತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥

ವೈಶ್ವಾನರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಹಳ ಮಂದಿ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶಬ್ದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ರೂಢ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಜ್ಞರು ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಜ್ಞ ರೂಢಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಢಿ ಪ್ರಬಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಬಾಹುಳ್ಯದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಶ್ವನರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪಾಚಕತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದ

|| ಹರಿಃ ಓಂ ||

ತತ್ರಾನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಾಂ ಲಿಂಗನಾಮ್ನಾಂ ಪುನರ್ಹರಿಃ ।
ವಿಶೇಷಾನ್ಮುಖ್ಯತೋ ವೃತ್ತಿಂ ಸ್ವಸ್ಮಿನ್ನೇವಾತ್ರ ವಕ್ತ್ಯಜಃ || 263 ||

ಅಜಃ=ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಹರಿಃ=ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ತತ್ರ–ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಾಂ= ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಲಿಂಗನಾಮ್ನಾಂ= ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸ್ವಸ್ಮಿನ್ನೇವ=ತನ್ನಲ್ಲೇ ವಿಶೇಷಾತ್=ಪರಮ ಮುಖ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮುಖ್ಯತೋ ವೃತ್ತಿಂ=ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅತ್ರ=ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪುನಃ=ಮತ್ತೆ ವಕ್ತಿ=ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ತೃತೀಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಉಭಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವ ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೂ ಇತರದಲ್ಲೂ ಲೌಕಿಕರೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅಕ್ಷರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಷ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ಬಂದಾಗ ಅವುಗಳ ಪರಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ವಿಷ್ಣುವೇ ಹೊರತು, ಬೇರಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಈ ಪಾದದ ಉದ್ದೇಶ.

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ''ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನತ್ವ'' ಎಂಬ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗನಾಮ್ನಾಂ' ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ ನಾಮಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುದ ರಿಂದ 'ನಾಮಲಿಂಗಾನಾಂ' ಎನ್ನಬೇಕಿತ್ತು.

ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನಂ ಸ್ವಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ ॥

ವಿಷ್ಣಾವೇವಾತ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ರೂಢತ್ವಾನ್ನ ಶಿವಾದಿಕಾನ್ ।
ಶ್ರುತಿರ್ವಕ್ತಿ (ಅಖಿಲೇಶತ್ವಾದ್ಭೂಮಾ ವಿಷ್ಣುಃ ಸುಖಾಧಿಕಃ ॥)

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತವಾದ ಆತ್ಮ ಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ (ರೂಢತ್ವಾತ್) ''ಯಸ್ಮಿನ್ ದ್ಯೌಃ'' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಯು ಶಿವಾದಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

''ಯಸ್ಮಿನ್ ದ್ಯೌಃ ಪೃಥಿವೀ ಚಾಂತರಿಕ್ಷಮೋತಮ್ ''

ಇತ್ಯಾದಿ ಆಥರ್ವಣ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ಯುಲೋಕ, ಪೃಥಿವೀಲೋಕಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ರುದ್ರಾದಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರುದ್ರಾದಿ ವಾಚಕವಾದ ಭಸ್ಮಧರತ್ವಾದಿ ಲಿಂಗಗಳು ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ''ನಾನುಮಾನಂ ಅತಚ್ಛಬ್ದಾತ್'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನ ಎಂದರೆ 'ಅನುಮಾನ'ದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪಾಶುಪತಾಗಮ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ರುದ್ರನು ಆನುಮಾನ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಬ್ದ 'ತಚ್ಛಬ್ದ'. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನುಮಾನನು=ರುದ್ರನು ದ್ಯುಲೋಕಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರನಲ್ಲ. ''ಭಸ್ಮಧರ–ಉಗ್ರತ್ವಾದಿ ತಚ್ಛಬ್ದಾಭಾವಾತ್'' ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು 'ಅತಚ್ಛಬ್ದಾತ್' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ''ಅತಚ್ಛಬ್ದಾತ್'' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ''ನ ತತ್=ಅತತ್=ಶಿವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ವಿಷ್ಣು. ಅವನಿಗೆ ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದ ಅತಚ್ಛಬ್ದ. ಆತ್ಮ ಶಬ್ದ.'' ವಿಷ್ಣುವಿಗೇ ಮುಖ್ಯವಾಚಕವಾದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭೂಮಾಧಿಕರಣ

II ಓಂ ಭೂಮಾ ಸಂಪ್ರಸಾದಾದಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್ ಓಂ II

(ಶ್ರುತಿರ್ವಕ್ತಿ) ಅಖಿಲೇಶತ್ವಾದ್ಭೂಮಾ ವಿಷ್ಣುಃ ಸುಖಾಧಿಕಃ II 264 II

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಡೆಯನಾದುದರಿಂದ ಅಧಿಕ ಸುಖನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ 'ಭೂಮಾ' ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯ.

ವಿವರಣೆ

'ಯೋ ವೈ ಭೂಮಾ ತತ್ ಸುಖಮ್' ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತನಾದ 'ಭೂಮಾ' ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣ– 'ಸಂಪ್ರಸಾದಾದ್ ಅಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್' ಎಂದು. ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಇತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ– ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರಸಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಸುಪ್ತಿ' ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ಣಸುಖ ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾದ್ದರಿಂದ 'ಸುಪ್ತಿಗೆ' ಸಂಪ್ರಸಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾದ ಪ್ರಾಣ 'ಸಂಪ್ರಸಾದ'. ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಅಧಿ=ಅಧಿಕನನ್ನಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನನ್ನಾಗಿ ಭೂಮನನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಆ 'ಭೂಮ' ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದು ಆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ–ಸಂಪ್ರಸಾದನೆಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮ.

'ಏಷ ಸಂಪ್ರಸಾದಃ ಅಸ್ಮಾಚ್ಛರೀರಾತ್ಸಮುತ್ಥಾಯ'

ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಪ್ರಸಾದ ಎಂಬ ನಾಮವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಜೀವನಿಂದ ಅಧಿಕನನ್ನಾಗಿ ಭೂಮನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿರುವ ಕಾರಣ ಭೂಮನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಹೀಗೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸಂಪ್ರಸಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಾಣವಾಚವಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೀವವಾಚಕವಾಗಿ ಕ್ಲೇಶದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರದ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹೇತುವಾಚಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪ್ರಸಾದ ಎಂದರೆ 'ಪೂರ್ಣಸುಖ'. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಭೂಮನು

ಪೂರ್ಣಸುಖ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ಣಸುಖ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ಇರುವುದು. 'ಅಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಅಖಿಲೇಶತ್ವಾತ್' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಧಿ ಎಂದರೆ ಅಧಿಪತಿ–ಈಶ್ವರ. ಯಾರಿಗೆ ಈಶ್ವರ? ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈಶ್ವರ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಭೂಮನು' ಸರ್ವಾಧಿಪತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಭೂಮ. ಇದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ.

ಅಕ್ಷರಾಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಅಕ್ಷರಮಂಬರಾಂತಧೃತೇಃ ಓಂ ॥

ಅತೋ ವಿರುದ್ಧವದ್ ಭಾತಮಪಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಯ ತತ್ತ್ವತಃ ।
ಯೋಜನೀಯಂ ಹರೌ ವಾಕ್ಯಂ ವಿರುದ್ಧೈರ್ಲಕ್ಷಣೈರ್ಯುತಮ್ ॥265॥
ಬ್ರಹ್ಮೈವ (ತಾನಿ ಲಿಂಗಾನಿ ತದನ್ಯತ್ರ ತ್ವಸಂತ್ಯಪಿ॥)

'ಏತದ್ವೈ ತದಕ್ಷರಂ ಗಾರ್ಗಿ' ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಕ್ಷರವು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಅತಃ) 'ಅಸ್ಥೂಲಮನಣು...' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಹತ್ವ–ಅಣುತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೇ (ತತ್ತ್ವತಃ) ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿ ಶ್ರೀಹರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಣುತ್ವ–ಮಹತ್ವಗಳಂತಹ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅಕ್ಷರಾಧಿಕರಣದ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರ 'ಅಕ್ಷರಮ್ ಅಂಬರಾಂತಧೃತೇಃ' ಎಂದು. ಆಕಾಶ ಪರ್ಯಂತ ಲೋಕಗಳ ಧಾರಕನಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ 'ಅಕ್ಷರ' ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಆ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ– ''ಅನ್ಯಭಾವವ್ಯಾವೃತ್ತೇಶ್ಚ''. ಇದು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ. ''ಅಸ್ಥೂಲಂ ಅನಣು'' ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥೌಲ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಅಕ್ಷರನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೂ ಅಕ್ಷರತತ್ತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. ಇದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ

ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥ. ಅನುಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

'ಅಸ್ಥೂಲಮ್ ಅನಣು, ಅಹ್ರಸ್ವಮ್, ಅದೀರ್ಘಂ'

ಎಂದು ಅಕ್ಷರನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಧರ್ಮಗಳು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಥೂಲಂ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಸ್ಥೌಲ್ಯಗುಣ ಇಲ್ಲದವನು' ಎಂದು ನಿಷೇಧಮುಖವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಥೂಲಂ' ಎಂದರೆ ''ಅಣು'' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅನಣು ಎಂದರೆ ಮಹತ್ ಎಂದರ್ಥ. ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರನಲ್ಲಿ ಅಣುತ್ವ-ಮಹತ್ವ ಮುಂತಾದ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಧರ್ಮಗಳು ಅಕ್ಷರನಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಬಾಧಕವನ್ನು ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು 'ಅನ್ಯಭಾವವ್ಯಾವೃತ್ತೇಶ್ಚ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಚ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.

ಅಕ್ಷರತತ್ತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು, ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಭಾವ.

(ಬ್ರಹ್ಮೈವ) ತಾನಿ ಲಿಂಗಾನಿ ತದನ್ಯತ್ರ ತ್ವಸಂತ್ಯಪಿ ।
ಅವಿರೋಧೇನ ಗೋವಿಂದೇ ಸಂತ್ಯಸ್ಥೂಲಾದಿಕಾನಿ ಚ ॥ 266 ॥

ಅಣುತ್ವ-ಮಹತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ಗೋವಿಂದನಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಅಂತಹ ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಅಣೋರಣೀಯಾನ್ ಮಹತೋ ಮಹೀಯಾನ್'

ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಣುತ್ವ-ಮಹತ್ವರೂಪವಾದ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಧರ್ಮಗಳು ಜೊತೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡಿರದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಚಾರ್ಯರು 'ಗೋವಿಂದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ 'ಅವನ ಚಿಕ್ಕ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೇ ಯಶೋದೆ ಕಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಣುತ್ವ-ಮಹತ್ವರೂಪವಾದ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಇವೆ, ಎನ್ನಲು ಯಶೋದೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅನ್ಯವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸ್ಥೌಲ್ಯಾದೀನಾಮುಪಾಕೃತಿಮ್ ।
ನಾರಾಯಣೇ ಶ್ರುತಿರ್ವಕ್ತಿ, ನ ತು ತಸ್ಯಾಸ್ವಭಾವತಾಮ್ ॥ 267 ॥

ಇತರ ಪ್ರಾಕೃತ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಸ್ಥೌಲ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮಗಳ ನಿಷೇಧವನ್ನು 'ಅಸ್ಥೂಲಮ್-ಅನಣು' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೊರತು, ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಅಸ್ಥೂಲಮ್-ಅನಣು, ಅಹ್ರಸ್ವಮ್ ಅದೀರ್ಘಮ್, ಅಲೋಹಿತಮ್, ಅತಮೋ...' ಹೀಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಅಕ್ಷರನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ-ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಎಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಡವಾದ, ಪರತಂತ್ರವಾದ ಅಣುತ್ವ ಮಹತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

'ಸರ್ವಧರ್ಮಾ ಸರ್ವನಾಮಾ ಸರ್ವಕರ್ಮಾ' 'ಗುಣಾಃ ಶ್ರುತಾಃ ।
ದೋಷಾ ಶ್ರುತಾಶ್ಚ ನೇ'ತ್ಯಾದ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣಂ ಶ್ರುತಿರತ್ರ ಚ ॥ 268 ॥

ಅತ್ರ=ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳು ಇವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಧರ್ಮಾ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು.

ವಿವರಣೆ

'ಸರ್ವಧರ್ಮಾ ಸರ್ವನಾಮಾ ಸರ್ವಕರ್ಮಾ' ಇದು ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ. 'ಗುಣಾಃ ಶ್ರುತಾಃ ಸುವಿರುದ್ಧಾಶ್ಚ ದೇವೇ ಸಂತ್ಯಶ್ರುತಾಃ ಅಪಿ ನೈವಾತ್ರಶಂಕಾ' ಇದು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯ.

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಿಸಿದ ನಾಮ–ಲಿಂಗಗಳು

ಲಿಂಗಂ ಸಾಧಾರಣಂ, ಶಬ್ದೌ, ಸ್ಥಾನಂ, ಲಿಂಗಮನುಗ್ರಹಃ ।
ಪುನಃ ಶಬ್ದಾ, ಲಿಂಗಶಬ್ದೌ ವಿಚಾರ್ಯೌ ದ್ವಿಸ್ಥಿತಾ ಇಹ ॥ 269 ॥

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಧಿಕರಣಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ– ಮೊದಲ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು–ರುದ್ರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾದ 'ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನತ್ವ' ಲಿಂಗ. ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದೌ=ಭೂಮಾ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ನಾಮಗಳು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸದಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿ 'ಸ್ಥಾನ'ವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಐದನೆಯ ದಹರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಹೃತ್ ಪದ್ಮಸ್ಥತ್ವ' ಲಿಂಗದ ಸಮನ್ವಯ ನಡೆದಿದೆ.

ಅನುಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅನುಗ್ರಹ' ಅಂದರೆ 'ಆನುಕೂಲ್ಯೇನ ಗೃಹ್ಯಮಾಣತ್ವ' ಧರ್ಮದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾಠಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಮದೇವ 'ಕಥಂ ನು ತದ್ವಿಜಾನೀಯಾಮ್' ಎಂದು ನಚಿಕೇತನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಜಾನೀಯಾಂ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದ ಲೋಟ್ ಲಕಾರದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಲೋಟ್ ಲಕಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾರ್ಥನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಒಂದು. ಯಮದೇವರು ತಾವು 'ಪರಮ ಸುಖರೂಪವಾದ' ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರನ್ನು? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅನುಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ ಲಿಂಗ 'ಅನುಗ್ರಹ' ಅಥವಾ 'ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಂ ಪ್ರಾರ್ಥಿತತ್ವ'.

ಮುಂದಿನ ವಾಮನಾಧಿಕರಣ, ಕಂಪನಾಧಿಕರಣ, ಜ್ಯೋತಿರಧಿಕರಣ, ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಾಮನಶಬ್ದ, ವಜ್ರಶಬ್ದ, ಜ್ಯೋತಿಃಶಬ್ದ ಆಕಾಶಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ

ಸ್ವಪ್ನದ್ರಷ್ಟೃತ್ವ ಲಿಂಗವನ್ನೂ ಕೊನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಉಭಯತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮ-ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಸಾಧಾರಣಂ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. 'ಸಾಧಾರಣಂ ಲಿಂಗಮ್'' 'ಸಾಧಾರಣೌ ಶಬ್ದೌ' ಹೀಗೆ.

ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ದ್ವಿಸ್ಥಿತಾಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಎಲ್ಲದರೊಂದಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದ್ವಿಸ್ಥಿತಾಃ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗುವ ನಾಮ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳು

ಬಾಹುಲ್ಯಂ ಲಿಂಗಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಅನುಕ್ತಿಶ್ಚ ವಿರುದ್ಧತಾ ।
ಅದೃಷ್ಟಿರನ್ವಯಾಭಾವೋ ವಿಪರೀತ ಶ್ರುತಿಭ್ರಮಃ ॥ 270 ॥

ಲಿಂಗಾವಕಾಶರಾಹಿತ್ಯ ಭ್ರಮಸ್ತಾದೃಗ್ ದ್ವಯಂ ತಥಾ ।
ಬಹುತಾದೃಕ್ತ್ವ ಮುಕ್ತಸ್ಯ ವಿರೋಧೋಽರ್ಥಾತ್ತಥಾಗತಿಃ ।
ಸಮಸ್ತಮೇತದಿತ್ಯತ್ರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೇಷು ಯುಕ್ತಯಃ ॥ 271 ॥

ಮೊದಲ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನತ್ವ ಲಿಂಗವು ರುದ್ರನದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಅದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ 'ಲಿಂಗ–ಶಬ್ದಾನಾಂ ಬಾಹುಲ್ಯಮ್'

''ಯಸ್ಮಿನ್ ದ್ಯೌಃ ಪೃಥಿವೀ ಚಾಂತರಿಕ್ಷಮೋತಮ್ ॥
ಮನಃ ಸಹ ಪ್ರಾಣೈಶ್ಚ ಸರ್ವೈಃ...॥''

ಆಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಿಯಾಮಕನು ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ''ಪ್ರಾಣೇಶ್ವರಃ ಕೃತ್ತಿವಾಸಾಃ ಪಿನಾಕೀ' ಎಂದು ಘೃತಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ 'ಕೃತ್ತಿವಾಸಾಃ (ಚರ್ಮಾಂಬರ) 'ಪಿನಾಕೀ' (ಪಿನಾಕ ಎಂಬ

ಧನುಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿದವನು) ಹೀಗೆ ರುದ್ರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶ್ವರ=ಇಂದ್ರಯಗಳ ಒಡೆಯ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

''ಪ್ರಾಣಾನಾಂ ಗ್ರಂಥಿರಸಿ ರುದ್ರೋ ಮಾಽವಿಶಾಂತಕಃ''

ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ರುದ್ರ, ಅಂತಕ ಎಂಬ ಅನೇಕ ನಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ರುದ್ರನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಯಾಮಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಲಿಂಗ ನಾಮಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಯಾಮಕತ್ವ ರುದ್ರನ ಧರ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿ ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನತ್ವವನ್ನು ಆಥರ್ವಣ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನ ರುದ್ರ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ನಾಮಗಳ ಬಾಹುಲ್ಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ಎರಡನೆಯದಾದ ಭೂಮಾಧಿಕರಣಕ್ಕೆ 'ಅನುಕ್ತಿ' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

''ಪ್ರಾಣೋ ವಾ ಆಶಾಯಾಃ (ಭಾರತೀದೇವಿ) ಭೂಯಾನ್''

ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದೇವತಾವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನನ್ನೆ ಕೊನೆಯಾಗಿಸಿ ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ 'ಅನುಕ್ತಿ' ಇರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಣನೇ ಭೂಮಾ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ತಿಯು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ.

ಮೂರನೆಯ ಅಕ್ಷರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ವಿರುದ್ಧತಾ' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ. ವಾಜಸನೇಯ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಕ್ಷರ ತತ್ತ್ವವು 'ನ ತದಶ್ನಾತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂದು ಕರ್ಮಫಲಭೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷ್ಣು ಕರ್ಮಫಲ ಭೋಕ್ತಾ ಎಂದು 'ಅತ್ತಾ ಚರಾಚರಗ್ರಹಣಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಅಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕ್ಷರ ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸದಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ 'ಅದೃಷ್ಟಿಃ'.

'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್'

ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ, ಸತ್‌ಪದ ವಾಚ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವ 'ಬಹುರೂಪದಿಂದ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿತು' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಇಲ್ಲ, ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ನಿರ್ವಿಕಾರನಿಗೆ ವಿಕಾರವು ಅದೃಷ್ಟಿಃ= ಕಾಣದಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ.

ಐದನೆಯ ದಹರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅನ್ವಯಾಭಾವವು' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ. ಹೃದಯಾಕಾಶಾಸ್ಥ ವಿಷ್ಣುವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಕಿಂ ತದತ್ರ ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ''ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯತೇ'' ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ,

'ಯಾವಾನ್ ವಾಽಯಮಾಕಾಶಃ ತಾವಾನ್ ಅಂತರ ಹೃದಯ ಆಕಾಶಃ'

ಎಂದಿದೆ. ಈ ಉತ್ತರ ದಹರಸ್ಥವಾದುದು ಆಕಾಶ ಎಂದಾಗ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣು ದಹರಸ್ಥ ಎಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅನ್ವಯ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಾಭಾವವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ.

ಆರನೆಯ ಅನುಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ 'ವಿಪರೀತಶ್ರುತಿಭ್ರಮಃ'. ಕಾಠಕದಲ್ಲಿ,

'ತೇಷಾಂ ಸುಖಂ ಶಾಶ್ವತಂ ನೇತರೇಷಾಂ'

ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ

'ತದೇತದಿತಿ ಮನ್ಯಂತೇ ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯಂ ಪರಮಂ ಸುಖಮ್'

ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ತತ್ ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪೂರ್ವಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಜ್ಞಾನಿಸುಖವನ್ನೇ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಕಥಂ ನು ತದ್ವಿಜಾನೀಯಾಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ 'ಆನುಕೂಲ್ಯೇನ ಗೃಹ್ಯಮಾಣತ್ವ' ಲಿಂಗವು ಜ್ಞಾನಿಸುಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ 'ತತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ (ಶಬ್ದ) ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಿ ಸುಖವಾಚಕ, ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ.

ಏಳನೆಯದು ವಾಮನಾಧಿಕರಣ. ಇಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗಾವಕಾಶರಾಹಿತ್ಯಭ್ರಮೆ' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ. ಕಾಠಕದಲ್ಲಿ 'ಈಶಾನೋ ಭೂತ–ಭವ್ಯಸ್ಯ' ಎಂದು ಈಶಾನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ,

ಊರ್ಧ್ವಂ ಪ್ರಾಣಮ್ ಉನ್ನಯತಿ ಅಪಾನಂ ಪ್ರತ್ಯಗಸ್ಯತಿ ।
ಮಧ್ಯೇ ವಾಮನಮಾಸೀನಂ ವಿಶ್ವೇದೇವಾ ಉಪಾಸತೇ ॥

'ಈಶಾನನು ಪ್ರಾಣಾಪಾನ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕ, ಮಧ್ಯಮ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ

ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು (ಲಿಂಗಗಳು) ಪ್ರಾಣನ ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಈಶಾನ ಪ್ರಾಣ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ 'ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶರಾಹಿತ್ಯ ಭ್ರಮೆ'.

(ಎಂಟನೆಯದಾದ ದೇವತಾಧಿಕರಣ ಮತ್ತು ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯ ಇಲ್ಲ.)

ಹತ್ತನೆಯ ಕಂಪನಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಗಳೆರಡೂ ನಿರವಕಾಶವಾಗಿವೆ, ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ಮಹದ್ಭಯಂ ವಜ್ರಮುದ್ಯತಂ ಯ ಏತದ್ವಿದುರಮೃತಾಸ್ತೇ ಭವಂತಿ ॥

ಕಾಠಕದ ಮಂತ್ರ ಇದು. ಇಲ್ಲಿ 'ವಜ್ರ'ದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಜ್ರ 'ವಜ್ರಾಯುಧ' ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ 'ವಜ್ರ' ಎಂಬ ರೂಢಶಬ್ದ. ಅದು ವಜ್ರಾಯುಧದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯದು 'ಉದ್ಯತತ್ವ'ಲಿಂಗ. ಉದ್ಯತ ಎಂದರೆ 'ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ' ಎಂದರ್ಥ. ಆಯುಧವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಹಜ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ–ಲಿಂಗಗಳು ನಿರವಕಾಶ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತು.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಜ್ಯೋತಿರಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಬಹುತಾದ್ಯಕ್ತ್ವಮ್' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಲಿಂಗ. ಅಂದರೆ ನಿರವಕಾಶವಾದ ಅನೇಕ ಲಿಂಗಗಳು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

'ಯೋಽಯಂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಃ ಪ್ರಾಣೇಷು ಹೃದ್ಯಂತರ್ಜ್ಯೋತಿಃ ಪುರುಷಃ'

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಯೋತಿ ಜೀವ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಜ್ಯೋತಿಯು

(1) 'ಉಭೌ ಲೋಕೌ ಅನುಸಂಚರತಿ' ಭೂಲೋಕ–ಸ್ವರ್ಗ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

(2) 'ಪಾಪ್ಮಭಿಃ ಸಂಸೃಜ್ಯತೇ' ಪಾಪದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

(3) ಸ ವಾ ಅಯಂ ಪುರುಷಃ ಜಾಯಮಾನಃ ಶರೀರಂ ಅಭಿಸಂಪದ್ಯಮಾನಃ (ಪಾಪ್ಮಭಿಃ ಸಂಸೃಜ್ಯತೇ) –ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ, ಶರೀರ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

(4) 'ಸ ಉತ್ಕ್ರಾಮನ್ ಮ್ರಿಯಮಾಣಃ ಪಾಪ್ಮನೋ ವಿಜಹಾತಿ' ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

(5) ಸ್ವಪ್ನಾಂತೇ ಉಚ್ಚಾವಚಂ ನೀಯಮಾನಃ–ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ–ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

(6) ''ಭಯಾನಿ ಪಶ್ಯನ್''–ಭಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಜೀವನಲ್ಲೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಲಿಂಗಗಳು ಇವೆ. ಇವೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯದಾದ ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ—'ಉಕ್ತಸ್ಯ ವಿರೋಧಃ' ಉಕ್ತಸ್ಯ=ಹಿಂದೆ ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಆ ಸಮಂತಾತ್ ಕಾಶತೇ' ಎಂಬ ಯೌಗಿಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವು ಉಕ್ತವಾಗಿತ್ತು; ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ವೈ ಹ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥಕ ನಿಪಾತಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

''ಆಕಾಶೋ ಹ ವೈ ನಾಮರೂಪಯೋಃ ನಿರ್ವಹಿತಾ''

ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಉಕ್ತಸ್ಯ ವಿರೋಧಃ' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥಾತ್ ತಥಾಗತಿಃ' ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ. 'ಸ ವಾ ಏತಸ್ಮಿನ್ ಸಂಪ್ರಸಾದೇ ರತ್ವಾ' ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದವನು ಸ್ವಪ್ನಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಿದೆ. ನಿದ್ರೆ–ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಳು ಜೀವನಿಗೇ ಮೀಸಲು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಸಂಗೋ ಹ್ಯಯಂ ಪುರುಷಃ' ಎಂದು ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನು ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಜೀವೇಶರು ಅಭಿನ್ನರಾದ ಕಾರಣ ಅದೂ ಜೀವನ ಧರ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ತಥಾಗತಿ' ಎಂದರೆ ಜೀವೇಶ್ವರಾಭೇದವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ಕೊನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ 'ತಥಾಗತಿಃ' 'ಏಷ ನಿತ್ಯೋ ಮಹಿಮಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ' ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದರೆ

ಚತುರ್ಮುಖ, ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. 'ಸ ಏಷೋ ಮಹಾನ್ ಅಜ ಆತ್ಮಾ' ಎಂದು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಅಜ (ಅ=ವಿಷ್ಣು, ಅವನಿಂದ ಜ=ಹುಟ್ಟಿದವನು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ನ ಜಾಯತೇ ಇತಿ=ಅಜಃ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವೂ ಅಜನಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಷ್ಣು ಜಾತಿರಹಿತನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ 'ನಿತ್ಯಮಹಿಮತ್ವ' ಸಾದಿಯಾದ ವಿರಿಂಚನಿಗಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ,

'ಸ ನ ಸಾಧುನಾ ಕರ್ಮಣಾ ಭೂಯಾನ್ ನ ಅಸಾಧುನಾ ಕರ್ಮಣಾ ಮಹೀಯಾನ್'

ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪಾಪಾದ್ಯಲೇಪ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಹೀಗೆ ವಿರಿಂಚ ಪ್ರಾಪಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಅಜ ಶಬ್ದಗಳು, ವಿಷ್ಣು ಪ್ರಾಪಕ ಎರಡು ಲಿಂಗಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಐಕ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರಿಂಚನಿಗೂ ನಿತ್ಯಮಹಿಮತ್ವ ಇದೆ. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ಹೀಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣಗಳಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿಗಳು.

ತಾ ಏವ ಬಲವತ್ಯಸ್ತು ಗತ್ಯಂತರವಿವರ್ಜಿತಾಃ ।
ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಯೋ ಜ್ಞೇಯಾಃ ದೃಶ್ಯಂತೇ ತಾಶ್ಚ ಸರ್ವಶಃ ॥ 272 ॥

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳೇ ನಿರವಕಾಶತ್ವೇನ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯುಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಇವೆ. ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮುಕ್ತೋಪಸೃಪ್ಯತಾ, ಪ್ರಾಣಾದಾಧಿಕ್ಯಂ, ಸರ್ವತಸ್ತಥಾ ।
ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸ್ವಭಾವಸ್ಯ, ಪ್ರೇಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕ್ರಿಯಾ ತಥಾ ॥ 273 ॥

ಅರಸ್ಯ ಣ್ಯಸ್ಯ ಚೇಶತ್ವಂ, ಸೂರ್ಯಾದ್ಯನುಕೃತಿಸ್ತಥಾ ।
ವಾಮನಾಖ್ಯಾ, ಸರ್ವಕಂಪಸ್ತಚ್ಛಬ್ದಾನನ್ಯಸಿದ್ಧತಾ ॥ 274 ॥

ಅನಾಮರೂಪತಾ, ಭೇದಸ್ಯೋಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣತಾ ।
ಸರ್ವೈಶ್ವರ್ಯಾದಿಕಾದ್ಯಾಸ್ತಾ ವೇದೇಶೇನ ಪ್ರದರ್ಶಿತಾಃ ॥ 275 ॥

1. ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ''ಮುಕ್ತೋಪಸೃಪ್ಯ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್'' ಎಂದು ಸೂತ್ರ

ದಲ್ಲಿ ''ಮುಕ್ತ ಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವವು'' ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ''ಅಮೃತಸ್ಯೈಷ ಸೇತುಃ'' ಎಂದು ಆಥರ್ವಣದಲ್ಲಿ ಈ ಲಿಂಗವನ್ನು ದ್ಯುಭ್ವಾದ್ಯಾಯತನನಿಗೆ ಹೇಳಿದೆ.

2. ಭೂಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಣಾತ್, ಸರ್ವತಃ ಆಧಿಕ್ಯಮ್' ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ''ಭೂಮಾ ಸಂಪ್ರಸಾದಾದ್ ಅಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ 'ಅಧ್ಯುಪದೇಶಾತ್' (ಅಧಿಕತಯಾ ಉಪದೇಶಾತ್) ಪದದಿಂದ ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ,

''ಏಷ ತು ವಾ ವ ಅತಿವದತಿ ಯಃ ಸತ್ಯೇನಾತಿವದತಿ'

ಎಂದು ಸತ್ಯನಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇರುವುದರಿಂದ 'ನಾಮಕ್ಕಿಂತ ವಾಕ್‌ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂದು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಣೋ ವಾ ಆಶಾಯಾಃ ಭೂಯಾನ್' ಎಂದು ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿ ಕೊನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೂ 'ಪ್ರಾಣನಿಗಿಂತ ಯಾರು ಶ್ರೇಷ್ಠರು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮನು ಉಪದಿಷ್ಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೇ, ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ.

3. ಅಕ್ಷರಾಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ–''ಸ್ವಭಾವಸ್ಯ ಸರ್ವತಃ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಮ್'' ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವವಿಲಕ್ಷಣ. ಅದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಅನ್ಯಭಾವ ವ್ಯಾವೃತ್ತೇಶ್ಚ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅನ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅನ್ಯಭಾವವ್ಯಾವೃತ್ತಿ. ಇದನ್ನು ಅಕ್ಷರನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅಕ್ಷರ ವಿಷ್ಣು. ''ಅಸ್ಥೂಲಮ್, ಅನಣು' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಥೌಲ್ಯಾದಿ ಸಕಲ ಧರ್ಮವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಕ್ಷರನಿಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಾಕೃತ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಚೇತನ ವಿಷ್ಣುಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತನಾದ ಅಕ್ಷರ ವಿಷ್ಣುವೇ.

4. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸದಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ 'ಪ್ರೇಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕೃತಿ' 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸತ್ ಜಡಪ್ರಕೃತಿ ಅಲ್ಲ, 'ತದೈಕ್ಷತ' ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಆ ಸತ್ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ, ಅದು ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಜಡ. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ

ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸತ್' ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಈಕ್ಷತಿಕರ್ಮ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್ ಸಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಈಕ್ಷತಿಕರ್ಮ=ಈಕ್ಷಣ ಕ್ರಿಯೆ.)

5. ಐದನೆಯ ದಹರಾಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯುಕ್ತಿ 'ಅರಸ್ಯಣ್ಯಸ್ಯ ಚೇಶತ್ವಂ' 'ಅರ' ಮತ್ತು 'ಣ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸುಧಾ ಸಮುದ್ರಗಳು ವಿಷ್ಣುಲೋಕದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳು. ಅಂತಹ ಎರಡು ಸಮುದ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಉಲ್ಲೇಖ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ.

'ಅಹರಹಃ ಗಚ್ಛಂತ್ಯಃ ಏತಂ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಂ ನ ವಿಂದಂತಿ'

ಎಂದು ದಹರಾಕಾಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಕರೆದಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಆ ದಹರಾಕಾಶಗತನಾದವನು ವಿಷ್ಣುವೇ ಆಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಗತಿಶಬ್ದಾಭ್ಯಾಂ ತಥಾಹಿ ದೃಷ್ಟಂ ಲಿಂಗಂ ಚ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗಂ ಚ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

6. ಆರನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಾಠಕದಲ್ಲಿ ''ಕಥಂ ನು ತದ್ವಿಜಾನೀಯಾಂ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ 'ಆನುಕೂಲ್ಯೇನ ಗೃಹ್ಯಮಾಣತ್ವ' (ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಂ ಪ್ರಾರ್ಥಿತತ್ವ) ಲಿಂಗ ವಿಷ್ಣುವಿನದೇ ಆಗಿದೆ, ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ 'ಸೂರ್ಯಾದ್ಯನುಕೃತಿ'. ಸೂರ್ಯನು ಯಾರ ಬೆಳಕನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೋ ಅವನೇ 'ಕಥಂ ನು ತದ್ ವಿಜಾನೀಯಾಂ' ಎಂಬ ತತ್ ಪದದ ಅರ್ಥ. ಸೂರ್ಯನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನುಕೂಲ್ಯೇನ ಗೃಹ್ಯಮಾಣ ಪರಮಾತ್ಮನೇ. ಹೀಗೆ 'ಸೂರ್ಯಾದ್ಯನುಕೃತಿ' ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಅನುಕೃತೇಸ್ತಸ್ಯ ಚ' ಎಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

7. ವಾಮನಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ವಾಮನ' ಶಬ್ದವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. 'ಈಶಾನೋ ಭೂತಭವ್ಯಸ್ಯ' ಎಂಬ ಕಾಠಕ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶಾನನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣು, ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಈಶಾನನನ್ನು 'ಮಧ್ಯೇ ವಾಮನಮಾಸೀನಂ' ಎಂದು ವಾಮನನೆಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಾಮನ ಶಬ್ದವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಶಬ್ದಾದೇವ ಪ್ರಮಿತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ-ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

(ಮಧ್ಯದ ಎರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಇಲ್ಲ.)

8. ಹತ್ತನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಜ್ರ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

'ಯದಿದಂ ಕಿಂಚ ಜಗತ್‌ಸರ್ವಂ ಪ್ರಾಣ ಏಜತಿ ನಿಃಸೃತಮ್ ।
ಮಹದ್ಭಯಂ ವಜ್ರಮುದ್ಯತಂ ಯ ಏತದ್ವಿದುರಮೃತಾಸ್ತೇ ಭವಂತಿ ॥

ಈ ಕಠ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ವಜ್ರ' ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ, ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಕಂಪನಾತ್' ಎಂದಂತೆ ಚೇಷ್ಟಕತ್ವ. ''ಪ್ರಾಣೇ ಜಗತ್ಸರ್ವಂ ಏಜತಿ'' ಎಂದು ಜಗಚ್ಚೇಷ್ಟಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣ ಅಂತಹ ವಜ್ರನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಗಚ್ಚೇಷ್ಟಕತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯುಕ್ತಿ.

9. ಜ್ಯೋತಿರಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ ''ತಚ್ಛಬ್ದಾನನ್ಯಸಿದ್ಧತಾ''. ತಚ್ಛಬ್ದ ಎಂದರೆ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಆ ಹೆಸರು 'ಅನನ್ಯಸಿದ್ಧ' ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹೊರತು ಇನ್ನಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. 'ವಿಷ್ಣುರೇವಾಯಂ ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಚತುರ್ವೇದ ಶಿಖೆಯಲ್ಲಿ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರೂ 'ಜ್ಯೋತಿಃ, ದರ್ಶನಾತ್'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ದರ್ಶನ'(ಶ್ರುತಿ) ಪದದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

10. ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅನಾಮರೂಪತಾ' ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಆಕಾಶೋ ವೈ ನಾಮರೂಪಯೋಃ ನಿರ್ವಹಿತಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ತೇ ಯದಂತರಾ ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಆಕಾಶದ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ತೇ=ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅಂತರಾ=ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಯತ್ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ನಾಮ-ರೂಪರಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. 'ಅವರ್ಣಂ ಅಚಕ್ಷುಃಶ್ರೋತ್ರಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಕೃತರೂಪಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದಿದೆ. 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅವನು ಅನಾಮ ಅರ್ಥಾತ್ ಮಾತಿಗೆ ನಿಲುಕದವ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಆಕಾಶೋ ಅರ್ಥಾಂತರತ್ವಾದಿ ವ್ಯಪದೇಶಾತ್' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥಾಂತರ ಎಂದರೆ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅರ್ಥ. ಲೋಕದ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿವೆ. ಆಕಾಶನಿಗೆ ಅವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅನಾಮರೂಪತ್ವವೇ' ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾಧಕ.

11. ಸುಷುಪ್ತ್ಯಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ –'ಭೇದಸ್ಯ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣತಾ'. 'ಸ್ವಪ್ನಾದಿ ದ್ರಷ್ಟೃತ್ವ' ಲಿಂಗವು ಜೀವನಿಗಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ನ

ದ್ರಷ್ಟೃವಿಗೆ ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಗಳ ಅಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಧರ್ಮ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಸ್ವಪ್ನದ್ರಷ್ಟೃತ್ವವನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ

''ಪ್ರಾಜ್ಞೇನ ಆತ್ಮನಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತಃ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಚನ ವೇದ''

ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಲಿಂಗನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ''ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಅನ್ವಾರೂಢಃ'' ''ಪ್ರಾಜ್ಞನಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನ ಹೆಗಲೇರಿರುತ್ತಾನೆ'' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ ಭೇದವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ಅಸಂಗತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸ್ವಪ್ನಾದಿ ದ್ರಷ್ಟಾ. ಹೀಗೆ, ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯುಕ್ತಿ 'ಭೇದಸ್ಯ ಉಪಜೀವ್ಯ ಪ್ರಮಾಣತಾ'. ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶರನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಭೇದ ವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರೂ 'ಸುಷುಪ್ತಿ-ಉತ್ಕ್ರಾಂತ್ಯೋರ್ಭೇದೇನ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

12. ಕೊನೆಯ ಅಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ 'ಸರ್ವೈಶ್ವರ್ಯಾದಿಕಾ' 'ಏಷ ನಿತ್ಯೋ ಮಹಿಮಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ' ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಮಹಿಮ ನಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಷ್ಣು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ನಿತ್ಯಮಹಿಮನಿಗೆ,

'ಸರ್ವಸ್ಯ ವಶೀ, ಸರ್ವಸ್ಯೇಶಾನಃ, ಸರ್ವಸ್ಯಾಧಿಪತಿಃ...'

ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವಾದಿ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವಾದಿ'ಗಳೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಗಳು. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಇದನ್ನು 'ಪತ್ಯಾದಿಶಬ್ದೇಭ್ಯಃ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ತಾಃ ವೇದೇಶೇನ ಪ್ರದರ್ಶಿತಾಃ' ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಈ

ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವೇದೇಶರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಹದಿನಾಲ್ಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದ ಎರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿಲ್ಲ, ದೇವತಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವೇದವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು, ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ತ್ರೈವರ್ಣಿಕೇತರರಿಗೆ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ

ಮಧ್ಯದ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳದಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದು ಏಕೆ? ಅದಕ್ಕುತ್ತರ—

ಅಧಿಕಾರಶ್ಚ ತದ್ಧಾನಿಃ ಪ್ರಸಂಗಾದೇವ ಚಿಂತಿತೌ ॥ 276 ॥

ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ, ತ್ರೈವರ್ಣಿಕೇತರರಿಗೆ ಅನಧಿಕಾರ ಈ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭವಶಾತ್ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ದಹರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೃತ್ಪದ್ಮಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಲ್ಪವಾದ ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅಂಗುಷ್ಠದಷ್ಟೇ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ''ಹೃದ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ತು ಮನುಷ್ಯಾಧಿಕಾರತ್ವಾತ್'' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ಹೃದಯಕಮಲದಷ್ಟೇ ಪರಿಮಾಣದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅಂಗುಷ್ಠ ಪರಿಮಿತ ಹೃತ್ಪದ್ಮಸ್ಥತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮನುಷ್ಯಾಧಿಕಾರತ್ವಾತ್' ಎನ್ನುವ ಸೌತ್ರಪದದಿಂದ ವೇದ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗೇ ಅಧಿಕಾರ, ಎನ್ನುವ ಭ್ರಾಂತಿ ಉಂಟಾಗಿ 'ಹಾಗಾದರೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವೇದ ವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆ?' ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ದೇವತಾಧಿಕರಣ ಬಂದಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ತ್ರೈವರ್ಣಿಕೇತರರೂ

ಮನುಷ್ಯರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೂ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣ ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆ ಎರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.

ದೇವತಾಧಿಕರಣ

ತತ್‌ಫಲಾಯ ವಿಧಿಃ ಸಿದ್ಧೇ ಚೋಪಾಸಾಯಾ ನಿರಾಕೃತಃ ।
ಯತೋ ಜೈಮಿನಾನ್ಯಾರ್ಥಮ್ ಅಸಿದ್ಧೇऽರ್ಥೇ ವಿಧಿಸ್ತಥಾ ।
ವಿದ್ಯಾಧಿರಾಜಸ್ಯ ಮತಮವಿರೋಧಸ್ತಯೋಸ್ತತಃ ॥ 277 ॥

ವಸ್ವಾದಿಪದಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಧುವಿದ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಧಿಯು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಜೈಮಿನಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅನ್ಯಾರ್ಥಂ=ವಸ್ವಾದಿ ದೇವತಾ ಪದವಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆನಂದೋನ್ನಾಹರೂಪವಾದ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಯು ವಿದ್ಯಾಧಿರಾಜರಾದ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಇತ್ಯತಃ=ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತಯೋಃ=ಜೈಮಿನಿ–ವ್ಯಾಸರ ಮತಗಳಿಗೆ ಅವಿರೋಧಃ=ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ತಮ್ಮ ಮತ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಜೈಮಿನಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಮಧ್ವಾದಿಷು ಅಸಂಭವಾತ್ ಅನಧಿಕಾರಂ ಜೈಮಿನಿಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಧುವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಧುವಿದ್ಯೆಯ ಫಲ ವಸುದೇವತಾಪದವಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ದೇವತೆಗಳು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಆ ಫಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾದುದರಿಂದ ಉಪಾಸನಾದಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಅವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಜೈಮಿನಿಮತ.

ಬಾದರಾಯಣರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಭಾವಂ ತು ಬಾದರಾಯಣೋಽಸ್ತಿ ಹಿ' ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ವೈದಿಕ–ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಗುರುಶಿಷ್ಯರ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆಪಾತತಃ ವಿರೋಧವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜೈಮಿನಿಗಳು ವೈದಿಕ ಉಪಾಸನೆಗೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖತಃ ಹೇಳಿರುವ ಫಲವು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬಾದರಾಯಮರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಖತಃ ಹೇಳಿದ ಫಲ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಫಲ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಜೈಮಿನಿಗಳು ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ಆಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬಾದರಾಯಣರು ಆ ಫಲಬಿಟ್ಟು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆನಂದಾತಿಶಯ ರೂಪವಾದ ಫಲವು ಇರುವುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ, ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಅದರಂತೆ, ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೂ ತಿಳಿಯದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅವರು ಉಪಸಾನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯರ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ—

ಮೋಕ್ಷೇ ಫಲವಿಶೇಷೋಽಸ್ತಿ ನ ಚ ಸರ್ವಂ ಪ್ರಕಾಶತೇ ।
ಸರ್ವದಾ, ತೇನ ದೇವಾನಾಮ್ ಅಪಿ ಯುಕ್ತಾ ಹ್ಯುಪಾಸನಾ ॥ 278 ॥

ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಿಗುವ ಫಲವಿಶೇಷ ಇದೆ. ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರೂ ಫಲ ವಿಶೇಷಕ್ಕಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವೈದಿಕ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

ನಿತ್ಯಂ ವೃದ್ಧಿಕ್ಷಯಾಪೇತಂ ವಿಷ್ಣೋಃ ಪೂರ್ಣಂ ತು ವೇದನಮ್ ।
ಸ್ಪಷ್ಟಾತಿಸ್ಪಷ್ಟವಿಷದಂ, ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಶೇಷವಸ್ತುಗಮ್ ।
ಅನ್ಯೇಷಾಂ ಕ್ರಮಶೋ ಜ್ಞಾನಂ ಮಿತವಸ್ತುಗತಂ ಸದಾ ॥ 279 ॥

ಎಂದೂ ವೃದ್ಧಿ–ಹ್ರಾಸಗಳಿಲ್ಲದ ಸ್ಪಷ್ಟಾತಿಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವು ವಿಷ್ಣುವಿನದು. ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ದೇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಚತುರ್ಮುಖನಿಗೆ ಇದೆ. ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೂ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ.

ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಜ್ಞಾನ ತಾರತಮ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಗದಿತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಅಶೇಷವಸ್ತುಗಮ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಶೇಷ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಗೆ ಇದೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜೀವೋತ್ತಮರಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೇ ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇತ್ಯಾದಯೋ ವಿಶೇಷಾಸ್ತು ಸದಾ ವಿದ್ಯಾಪತೇರ್ಹೃದಿ ।
ಜೈಮಿನ್ಯಾದ್ಯಾಸ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವೇತ್ತೃತ್ವಾತ್ ತತ್ ತಥಾ ವದನ್ ।
ವಿದ್ಯೇಶಮತಮೇತಸ್ಮಾನ್ನೈವ ಸದ್ಭಿರ್ವಿರುಧ್ಯತೇ ॥ 280 ॥

॥ ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥವಿರಚಿತೇ ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ
ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಸ್ಯ ತೃತೀಯಃ ಪಾದಃ ॥

ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಫಲವಿದೆ ಎಂಬ ಈ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳು ವಿದ್ಯಾಪತಿಗಳಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಗಳಾದರೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದುದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಾನಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಮ್ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇತರ ಸಜ್ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಗಳು ಮಧುವಿದ್ಯೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಸ್ವಾದಿಪದಪ್ರಾಪ್ತಿ ಫಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಫಲ ಇದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳದೆ ಶ್ರುತಫಲವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅನಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ವ್ಯಾಸರು ಸರ್ವಜ್ಞರು. ಮಧುವಿದ್ಯೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವಿಶೇಷವೂ ಫಲ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ, ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಜ್ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದ ತೃತೀಯಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು.

ಮೊದಲನೆಯಧ್ಯಾಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದ

|| ಹರಿಃ ಓಂ ||

|| ಓಂ ತದಧೀನತ್ವಾದರ್ಥವತ್ ಓಂ ||

ದುಃಖೀ–ಬದ್ಧಾವರಾದ್ಯಾಸ್ತು ತದಧೀನತ್ವಹೇತುತಃ ।
ಶಬ್ದಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ವರ್ತಂತೇ ರಾಜ್ಞಿಯದ್ವತ್ ಪರಾಜಯಃ || 281 ||

ದುಃಖಿ, ಬದ್ಧ, ಅವರ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ, ರಾಜನಲ್ಲಿ 'ಪರಾಜಿತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಂತೆ, ಅವುಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮವಾಚಕಗಳಾಗಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ರೈವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಭಗವದ್ವಾಚಕವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ತೋರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಅನ್ಯತ್ರೈವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಬ್ದಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದುಃಖೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದ.

ಮೊದಲ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ,

'ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಮ್ ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್ ಪುರುಷಃ ಪರಃ ।'

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷನೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ. ಅವನು ಅವ್ಯಕ್ತ ತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ. ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಅವನಿಗಿಂತ ಅವರ (ಕಡಿಮೆ). ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದ ಪರಮಾತ್ಮವಾಚಕವಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನಗಿಂತ 'ಅವರ'ನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದವು ಪರಮಾತ್ಮವಾಚಕವಲ್ಲ, ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

'ಅವರ' ಎಂದರೆ ಅವರತ್ವ (ನೀಚತ್ವ) ಉಳ್ಳವನು. ಅವರತ್ವಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನಾದುದರಿಂದ ಅವರತ್ವದ ಸಂಬಂಧ ಅವನಿಗೂ ಇದೆ. ಅವನೂ ಸ್ವಾಮಿತಾ ಅಥವಾ ನಿಯಾಮಕತಾ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವರತ್ವ ಉಳ್ಳವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ—ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರು ಪರಾಜಿತರಾದರೂ 'ರಾಜ ಸೋತ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಸೋತ ಸೈನಿಕರು ಅವನ ಅಧೀನರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸೋಲಿನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ರಾಜನದು. ಇದರಂತೆ ದುಃಖೀ, ಬದ್ಧ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಭಗವದ್ವಾಚಕ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಅವನು ನಿಯಾಮಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನೂ 'ದುಃಖೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತದ್ಗತತ್ವಂ ಚ ಶಬ್ದವೃತ್ತೇರ್ಹಿ ಕಾರಣಮ್ ।
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತತ್ರ ಮುಖ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್, ಕುತೋ ರಾಜ್ಞಿ ಜಯೋಽನ್ಯಥಾ
॥ 282 ॥

ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ರಾಜನಲ್ಲಿ 'ಜಯೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಹೇಗೆ?

ವಿವರಣೆ

'ಬುದ್ಧಿಮಾನ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಬುದ್ಧಿ. ಆ ಬುದ್ಧಿ ಇರುವವರಿಗೆಲ್ಲ 'ಬುದ್ಧಿಮಾನ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವು ಅವನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ರಾಜ'ನು ಅರಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ಸೈನಿಕರು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಜಯ ಸಂಪಾದಿಸಿದರೂ 'ಜಯೀ' ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಗೆ ರಾಜನಿಗೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೈನಿಕರು ಗಳಿಸಿರುವ ಜಯದ ಒಡೆತನ ರಾಜನದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇವೆರಡು ನಿಮಿತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ದುಃಖೀ, ಬದ್ಧ ಮುಂತಾದ ದೋಷವಾಚಕಶಬ್ದಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಜಯಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಯನಿಮಿತ್ತಕವಾದ 'ಜಯೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಎಂದರ್ಥ.

ನ ಹಿ ಭೃತ್ಯಸ್ಯ ವಿಜಯೀ ಶಬ್ದಸ್ತಾವತ್ ಪ್ರಯುಜ್ಯತೇ ।
ಯಾವದ್ ರಾಜ್ಞ್ಯನ್ಯಗತತ್ವೇಽಪಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭಾಸಮಾತ್ರತಃ ॥ 283 ॥

'ವಿಜಯೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಜಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು ಇರುವುದರಿಂದ ರಾಜನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುವುದೋ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಗಪ್ರಾಚುರ್ಯವು ಜಯಶಾಲಿಯಾದ ಭೃತ್ಯನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತ.

ವಿವರಣೆ

ಜಯ ಇರುವುದು ಸೈನಿಕರಲ್ಲಿ, ಅವರ ಒಡೆಯ ರಾಜ. ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ 'ಜಯಶಾಲಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ ರಾಜನಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೈನಿಕರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ತದ್ಗತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದರೆ–ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಲೆಕ್ಕಿಗನಲ್ಲಿ ಕೈತುಂಬ ಹಣವಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಮಾಲಿಕನೇ ಶ್ರೀಮಂತ. ಅದರಂತೆ ದುಃಖ ಇರುವ ಜೀವನಲ್ಲಿ ದುಃಖೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ದುಃಖದ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೇ ಆ ಶಬ್ದ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ–ರಾಜನಿಗಿರುವ ಜಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭಾಸ. ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇರುವುದು, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಅವತಾರಿಕೆ

ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಾದರೆ ಸೇವಕನು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದರೆ ರಾಜನನ್ನು "ಬದ್ಧ" ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ? ಸೇವಕ ಸತ್ತಾಗ 'ರಾಜನು ಸತ್ತ' ಎಂದೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ—

ಭೃತ್ಯಬಂಧಾದಿಕಂ ರಾಜ್ಞಿ ರಾಜ್ಞೋ ಬಂಧಾದಿಯೋಗ್ಯತಃ ।
ಕಾರಣಂ ಸಂಶಯಸ್ಯ ಸ್ಯಾದ್ ಇತಿ ನೈವ ಪ್ರಯುಜ್ಯತೇ ॥ 284 ॥

ರಾಜನು ಬಂಧಿತನಾಗುವ ಸಂಭವ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಭೃತ್ಯನ ಬಂಧನವು ರಾಜಾಧೀನವಾದರೂ ಭೃತ್ಯ ಬಂಧಿತನಾದಾಗ 'ರಾಜನು ಬಂಧಿತ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ರಾಜನೇ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೋ ಏನೋ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾದರೂ ರಾಜನನ್ನು 'ಜಯೀ' ಎಂದಂತೆ ಅವನನ್ನು 'ಬದ್ಧ' ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಾಜನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಂಭವ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ರಾಜನು ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದಾಗ ರಾಜನೇ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೋ ಏನೋ ಎನ್ನುವ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಜಯೀ' ಎಂದಾಗ ಇಂತಹ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಅಮಂಗಲತ್ವಾಚ್ಛಬ್ದಾನಾಂ ರಾಜ್ಞೋ ಯೋಗಾದಮಂಗಲೇ ।
ಅಪ್ರಿಯತ್ವಾತ್ತು ಶಬ್ದಸ್ಯ ಸ್ಯಾತ್ ಪ್ರಯೋಗನಿವರ್ತನಮ್ ॥ 285 ॥

'ಬದ್ಧ' 'ಸತ್ತ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಮಂಗಲವಾಗಿವೆ. ರಾಜನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಮಾಂಗಲ್ಯದ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭೃತ್ಯ ಬದ್ಧನಾದಾಗ ಅಥವಾ ಸತ್ತಾಗ ರಾಜನನ್ನು 'ಬದ್ಧ' 'ಸತ್ತ' ಎನ್ನುವುದು ರಾಜನ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಮಂಗಲ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಜಯದಂತೆ ಪರಾಜಯವೂ ರಾಜನ ಅಧೀನ. ಆದರೂ 'ಜಯ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು. ಆ ಶಬ್ದ ಮಂಗಳ ಶಬ್ದ. ಆದರೆ, ಪರಾಜಯ ಅಮಂಗಳ. ಅದು ರಾಜನಿಗೆ ಅಪ್ರಿಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜನು ಪರಾಜಿತನಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಗುಣಾಸ್ತು ತಾದೃಶಾ ಯತ್ರ ಪ್ರಯುಜ್ಯಂತೇಽಖಿಲಾ ಅಪಿ ।
ಪೂಜ್ಯೇಷ್ವೇವ ವಿಶೇಷೇಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತತ್ರ ಕಾರಣಮ್ ॥ 286 ॥

ಗುಣವಾಚಕವಾದ, ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿಮಿತ್ತಕ ಶಬ್ದಗಳು (ತಾದೃಶಾಃ) ಎಲ್ಲವೂ ತತ್ರ=ತರ್ಹಿ=ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತವಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ (ವಿಶೇಷೇಣ) ಪೂಜ್ಯೇಷ್ವೇವ= ಒಡೆತನ ವಿರುವ ರಾಜಾದಿಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಯಶಾಲಿಗಳಾದ ಭೃತ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ, ತದ್ಗತತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ 'ಜಯೀ' ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡದಿರುವ ''ಬದ್ಧ'' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯುದಾಹರಣೆಗೂ ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು– ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಾದರೂ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ 'ಬದ್ಧ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಧಾನ. ಎರಡನೆಯ ಸಮಾಧಾನ– ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬದ್ಧಶಬ್ದವನ್ನು ರಾಜನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಂದ 'ಬದ್ಧ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ತಡೆಯಬಹುದಾದರೂ ರಾಜನಲ್ಲಿ 'ಜಯೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಯಿಂದ ಈ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದು; ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬದ್ಧಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ತಡೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಉಪಯೋಗಗಳೂ ಆಗುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯೇ ಯೋಗ್ಯ ವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅತೋ ದೋಷಾತಿದೂರತ್ವಾತ್ ಸಂಶಯಸ್ಯಾಪ್ಯಸಂಭವಾತ್ ।
ದೋಷಾಣಾಂ ವಿಷ್ಣುಗತ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಾಜ್ಞಬುದ್ಧಿವ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ।
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾರ್ಥಮಭಿಪ್ರೇತ್ಯ ದೋಷಶಬ್ದಶ್ಚ ವಿಷ್ಣುವಿ ॥ 287 ॥

ಅತಃ=ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವು ದೋಷದೂರನಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ 'ದುಃಖೀ, ಬದ್ಧ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ''ಜೀವಾ ಏವ ತು ದುಃಖಿನಃ'' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಆದರೂ ರಾಜಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧನ ಸ್ವಾಮ್ಯ ಇದ್ದರೂ 'ಬದ್ಧ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು 'ಸ್ವತಃ ರಾಜನೇ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದಾನೋ ಏನೋ' ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ದುಃಖ-ಬಂಧನಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ. 'ನಿರನಿಷ್ಟಃ ನಿರವದ್ಯಃ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಗವಂತನು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗೆ 'ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ದುಃಖಾದಿದೋಷಗಳು ಇರಬಹುದೇನೋ' ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ದುಃಖೀ, ಬದ್ಧ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ವಿಷ್ಣವಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ರೂಪ 'ವಿಷ್ಣೌ' ಎಂದಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ 'ಮದೇ ಸುತಸ್ಯ ವಿಷ್ಣವಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಮವೈದಿಕರಾದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಾಸುದೇವಶ್ರುತಿಶ್ಚಾಹ 'ನೈವ ವಿಷ್ಣಾವಮಂಗಲಮ್ ।
ಮಂಗಲಾಮಂಗಲೇಽನ್ಯತ್ರ ತತೋ ನಾಮಂಗಲಂ ವದೇತ್ ॥ 288 ॥

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಯಾ ವಿಷ್ಣೌ ದೋಷೋ ನಾಮಂಗಲೋಕ್ತಿತಃ ।
ಬಹುಭುಕ್ತ್ವಂ ಯಥಾ ದೋಷೋ ನೃಷು, ನೈವ ಹರೌ ಕ್ವಚಿತ್' ॥ 289 ॥

ವಾಸುದೇವ ಶ್ರುತಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ- ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಲಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. ಗುಣ-ದೋಷಗಳೆರಡೂ ಇರುವ ಇತರರಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಲ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು

ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಯಾ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಲ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ''ಅತಿಯಾಗಿ ತಿನ್ನುವುದು'' ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ದೋಷವಾದರೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಎಂದೂ ದೋಷವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಆಚಾರ್ಯರು ತಾವು ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಹುಭುಕ್' ಎಂಬ ದೋಷವಾಚಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ''ಅಸ್ವರ್ಗ್ಯಂ ಚಾತಿಭೋಜನಮ್'' 'ಅತಿಯಾಗಿ ತಿನ್ನುವುದು ನರಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣ'. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅದು ದೋಷ. ಆದರೆ, ದೇವರು ಎಲ್ಲಾ ಭಕ್ತರು ನೀಡಿದ ನೈವೇದ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬಹುಭುಕ್ತ್ವವು ದೋಷವಲ್ಲ.

''ಏವಂ ದುಃಖ್ಯಾದಿಶಬ್ದಾಶ್ಚ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಯೋದಿತಾಃ ।
ನೈವ ದೋಷಾ ಹರೌ, ತದ್ಗಬುದ್ಧ್ಯೋಕ್ತಾ ದೋಷಕಾರಿಣಃ ।
ತಸ್ಮಾತ್ತೇ ದೋಷಶಬ್ದಾಶ್ಚ ತತ್ರೈವ ಗುಣವಾಚಕಾಃ ॥'' ॥ 290 ॥

'ಬಹುಭುಕ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಂತೆ 'ದುಃಖೀ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು 'ದುಃಖಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಬ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅನರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ದುಃಖವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಬ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ 'ಅಸನ್ನೇವ ಸ ಭವತಿ' ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದ ಅನರ್ಥವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣವಾಚಗಳು (ಇಲ್ಲಿವರೆಗೆ ವಾಸುದೇವ ಶ್ರುತಿ).

ಜ್ಯೋತಿರಧಿಕರಣ

॥ ಓಂ ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾತ್ತು ತಥಾ ಹ್ಯಧೀಯತ ಏಕೇ ಓಂ ॥

ಜಾತಮೋತಂ ಹರೌ ಯಸ್ಮಾಜ್ಜ್ಯೋತಿಃ, ಷಃ ಪ್ರಾಣರೂಪತಃ ।
ಆಯಜೇತಶ್ಚಾಯಜೇತಃ, ವಸಂತಿಶ್ಚ ವಸಂಸ್ತತಃ ॥ 291 ॥

'ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ ಜ್ಯೋತಿಷಾ ಯಜೇತ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಗಳು–

ಜಾತಂ=ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಓತಂ=ಯಾರೊಳಗಿದೆಯೋ ಅವನು ಜ್ಯೋತಿ. ಪ್ರಾಣರೂಪತಃ=ಚೇಷ್ಟಾಪ್ರದನಾದುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವು 'ಷಃ' ಎನಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಜ್ಯೋತಿಶ್ಚಾಸೌ ಷಶ್ಚ=ಜ್ಯೋತಿಷಃ' ವಿಷ್ಣುವು ಜ್ಯೋತಿರೂಪನೂ ಷರೂಪನೂ ಆದಕಾರಣ 'ಜ್ಯೋತಿಷಃ' ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅವನನ್ನು 'ಜ್ಯೋತಿಷ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದೆ.

ಆ=ಚೆನ್ನಾಗಿ ಯಜ–ಯಜೇನ=ಯಜ್ಞದಿಂದ ಅಥವಾ ಯಜ್ಞಮಾಡುವವನಿಂದ ಇತಃ=ಹೊಂದಲ್ಪಡುವವನು, ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣು 'ಆಯಜೇತಃ'. ಅಂತಹ ದೇವನನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು 'ಆಯಜೇತ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದೆ.

ವಸನ್=ವಾಸಮಾಡುವವನು ತಿಃ=ವ್ಯಾಪ್ತನಾದವನು. (ವಸ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವರ್ಣಾಗಮೋ, ವರ್ಣವಿಪರ್ಯಯಶ್ಚ' ಎಂಬ ನಿಯಮದಂತೆ ನಕಾರಾಗಮ) ವಸನ್ ಚಾಸೌ ತಿಶ್ಚ=ವಸಂತಿಃ। ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಇರುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಅವನನ್ನು 'ವಸಂತೇ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸಂಬೋಧಿಸಿದೆ. ಗೌರವದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಎರಡು ಬಾರಿ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ವಸಂತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸಂಬೋಧನಾವಿಭಕ್ತಿ 'ವಸಂತೇ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ವಸ ಮತ್ತು ತಿಃ. ನಕಾರ ಮತ್ತೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ವಸಂತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ನಾಮ.

'ಜ್ಯೋತಿಷಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು 'ಜ್ಯೋತಿಷ+ಆ' ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬೇಕು. ಆ ಎಂಬುದು ಉಪಸರ್ಗ. ಅದನ್ನು 'ಆಯಜೇತ' ಎಂದು ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಕ್ರಿಯಾಪದವಾದರೂ ನಾಮಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು 'ಭಗವಂತನ' ನಾಮ. ಹೀಗೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಮೂರು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಿದೆ.

ವಿಗತಚ್ಛಾದನತ್ವಾತ್ತು ಗಚ್ಛ, ಭೂತಕ್ಷಯಂಕರಃ ।
ಭುಂಕ್ಷ್ವೇತ್ಯುಕ್ತೋ ಹರಿರ್ಹುಂ ಚ ಹುತಮಸ್ಮಿನ್ ಜಗದ್ಯತಃ ॥ 292 ॥

ಶ್ರೀಹರಿಯು (ಜೀವನಂತೆ) ಅವಿದ್ಯಾದಿ ಆವರಣ ಶೂನ್ಯನಾದುದರಿಂದ 'ಗಚ್ಛ' ಎನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಕಲಚೇತನರನ್ನು ಕ್ಷಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು 'ಭುಂಕ್ಷ್ವ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು 'ಹುಂ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

''ಇಂದ್ರಾಗಚ್ಛ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ (ಆ) 'ಗಚ್ಛ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ— ಗತ್ಯರ್ಥಕ 'ಗಮ್' ಧಾತುವಿಗೆ 'ಡ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದರೆ 'ಗ' ಎಂದು ರೂಪವಾಗುವುದು. 'ಛದಿ ಸಂವರಣೇ' ಧಾತುವಿಗೆ ಡ ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದು 'ಛ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಛ ಎಂದರೆ ಆವರಣ. ಗ ಎಂದರೆ ಗತ=ಇಲ್ಲದಾಗುವುದು. ಆವರಣ ಇಲ್ಲದವನು 'ಗಚ್ಛ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧೆಗೆ ಯೋಗ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

'ಭುಂಕ್ಷ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವೇದದಲ್ಲಿದೆ. ಭೂತ(ಪ್ರಾಣಿಗಳು) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಭು' ಎಂಬ ಆದೇಶ ಬಂದಾಗ ಭು ಎಂದರೆ ಜೀವಿಗಳು. ಕ್ಷಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕ್ಷ್ವ' ಆದೇಶ ಬಂದು ಕ್ಷ್ವ ಎಂದಾಗಿದೆ. 'ಭು' ಪದಕ್ಕೆ ಮಕಾರಾಗಮ. ಭುಂ=ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕ್ಷ್ವ=ನಾಶಮಾಡುವವನು (ಕ್ಷಿಣೋತಿ) ಭುಂಕ್ತ್ವ

ಶ್ರೀಹರಿಗೆ 'ಹುಂ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಹೂದಾನಾದನಯೋಃ' ಧಾತುವಿಗೆ ಅಧಿಕರಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿರುವ ಅವ್ಯಯರೂಪ 'ಹುಂ'. 'ಹುತಂ ಅಸ್ಮಿನ್ ಜಗತ್ ಇತಿ=ಹುಂ' ಜಗತ್ತಿನ ಲಯಸ್ಥಾನ ಎಂದರ್ಥ.

ಸ್ಫುಟತ್ವಾತ್ ಫಡಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಃ, ಕವ ರಕ್ಷಣ ಇತ್ಯತಃ ।
ಕವಚಂ, ವರ್ತತೇ ಯಸ್ಮಾತ್ ಷಡ್‌ಗುಣತ್ವೇನ ಸರ್ವದಾ ।
ವಷಟ್, ತದ್ಗತ್ವತಸ್ತೇಷಾಂ ವೌಷಡಿತ್ಯೇವ ಕಥ್ಯತೇ ॥ 293 ॥

ತನಗೆ ತಾನು ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾದ ಕಾರಣ ಅವನು 'ಫಟ್' ಎನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಕ್ಷಣೆ

ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಕವ್ ಧಾತುವಿಕೆ 'ಅಚ್' ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿ 'ಕವಚಂ' ಎಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. 'ರಕ್ಷಕ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ವ' ಎಂದರೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. (ವೃತುವರ್ತನೇ) 'ಷಟ್' ಐಶ್ವರ್ಯಾದಿ ಷಟ್ ಗುಣಾತ್ಮಕ. ಷಡ್‌ಗುಣಸಂಪನ್ನನಾಗಿ ಇರುವವನು 'ವಷಟ್'. ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಷಡ್ಗುಣಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ವೌಷಟ್' ಶಬ್ದವೂ ಅವನ ನಾಮ.

ವಿವರಣೆ

ವೌಷಟ್–ಏಕಾಕ್ಷರ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ವಿ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು. ಅದರ ಸಪ್ತಮ್ಯಂತರೂಪ 'ವೌ'. ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥ. ವೌ=ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಷಟ್=ಆರು ಗುಣಗಳು. ಆ ಗುಣಗಳು ವಿಷ್ಣು ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆದುದರಿಂದ ಅವನೂ ವೌಷಟ್.

ಸ್ವೀಯಂ ಸ್ವೀಕುರುತೇ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸ್ವಾಹೇತ್ಯುಕ್ತೋ ಜನಾರ್ದನಃ ।
ನಮಂತ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಗುಣಾ ಯಸ್ಮಾನ್ನಾಮ ಇತ್ಯೇವ ಕಥ್ಯತೇ ॥ 294 ॥

ಜನಾರ್ದನನು ತನ್ನದನ್ನೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ 'ಸ್ವಾಹಾ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಸೌಜನ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕಾರಣ ಅವನು 'ನಾಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಗುಣಭೂತರಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳು ತಲೆಬಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ ಅವನು 'ನಮಃ'

ವಿವರಣೆ

'ಸ್ವಾಹಾ'–ಸ್ವ+ಆಹ+ಅ ಹೀಗೆ ಮೂರು ಪದಗಳಿವೆ. ಸ್ವ ಎಂದರೆ ತನ್ನದು ಎಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಲ್ಲ ಅವನದೇ. ಆದರೂ ನಮ್ಮದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅವನಿಗೆ ನೀಡುತ್ತೇವೆ.

'ಆಹ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ಉಪಸರ್ಗ. 'ಹ' 'ಹೃಞ್ ಹರಣೇ' ಅಥವಾ 'ಓ ಹಾಕ್ ತ್ಯಾಗೇ' ಧಾತು. ಆಹ ಎಂದರೆ ಸ್ವೀಕಾರ. ಸ್ವಂ=ತನ್ನದನ್ನು ಆಹ=ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು ಹಾಗೂ ಅ=ಅಕಾರವಾಚನು.

'ಣಮು ಪ್ರಹ್ವತ್ವೇ' ಧಾತುವಿಗೆ ಅಸುನ್ ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದು ಆಗಿರುವ ಶಬ್ದ 'ನಮಃ'. ನಮನ ಎಂದರೆ ಬಾಗುವುದು. ಗುಣಗಳು ಅವನಿಗೆ ತಲೆಬಾಗುತ್ತವೆ, ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಇತ್ಯಶೇಷ ಕ್ರಿಯಾ ನಾಮ ಶಬ್ದೈರೇಕೋ ಜನಾರ್ದನಃ ।
ಉಚ್ಯತೇ ಮುಖ್ಯತೋ ಯಸ್ಮಾತ್ ಪದ-ವರ್ಣ-ಸ್ವರಾತ್ಮಭಿಃ ॥ 295 ॥

ತಸ್ಮಾದನಂತಗುಣತಾ, ಶ್ರುತಿ ತಾತ್ಪರ್ಯತೋಽಸ್ಯ ಹಿ ।
ವಿಜ್ಞಾನಾರ್ಥತ್ವತಃ ಸರ್ವಶಬ್ದಾನಾಂ ನಾಸ್ತಿ ದೂಷಣಮ್ ॥ 296 ॥

ಇತಿ=ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪದ-ವರ್ಣ-ಸ್ವರಾತ್ಮಭಿಃ=ಅನೇಕ ವರ್ಣ ಸಮುದಾಯ ರೂಪವಾದ, ಒಂದೊಂದೇ ವರ್ಣ ರೂಪವಾದ ಅಥವಾ ಸ್ವರಾತ್ಮಕವಾದ ವೈದಿಕ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಂದಲೂ ಸಮಸ್ತ ನಾಮಪದಗಳಿಂದಲೂ ಜನಾರ್ದನನೊಬ್ಬನೇ ಮುಖ್ಯತಃ=ಯೋಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅನಂತ ಗುಣಾತ್ಮಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ವೈದಿಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಯೋಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಜ್ಞಾನವೇ (ವಿಜ್ಞಾನಾರ್ಥತ್ವತಃ) ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ವೈದಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ರೂಢವಾಗಿ ವೇದಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿಮಿತ್ತೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳು ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂತಹ ಅನಂತ ಶಬ್ದಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಅನಂತಗುಣನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಡೆದು-ಜಗ್ಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅರ್ಥ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ 'ಕಶ್ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗಮಾವೇದ ಧೀರಃ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ವಸಂತ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಸಂತಕಾಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಿ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕಾಲಾತ್ಮಕನಾದುದರಿಂದ ಅವನೂ 'ವಸಂತ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕಾಲದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅನಿತ್ಯ-ಜಡಾತ್ಮಕನಾಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಇಲ್ಲಿರುವ ಕೊನೆಯಪಾದ.

ಅಂಗೀಕೃತೇऽಪಿ ನೈವಾಸ್ತಿ ದೋಷೋ ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯೇ ।
ತದರ್ಥತ್ವೇನ ಕರ್ಮಾದೇಃ ಸಂಭವಾದಲ್ಪಬುದ್ಧಯೇ ॥ 297 ॥

ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ವೈದಿಕ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಬಾಧಕವೇನಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವೈದಿಕ ಮಂತ್ರಗಳ ಪದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಈಗ ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

'ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ' ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳು 'ವಸಂತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಎಂಬ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಯಾಗಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮದ್ವಾರಾ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ.

'ಕಶ್ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗ'ಮಿತಿ ಶ್ರುತೇಃ ಯೋಗಾರ್ಥತತ್ವವಿತ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮೈಕೋ ನೈವ ಚಾನ್ಯೋऽಸ್ತಿ ಕ ಇತ್ಯಸ್ಯೋಭಯಾರ್ಥತಃ ॥ 298 ॥

ವೇದಗಳ ಪ್ರತಿಪದಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಯೋಗಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ, ಇನ್ನಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು 'ಕಶ್ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗಮಾವೇದ ಧೀರಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಕಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥ ಇದೆ. ಕಃ ಎಂದರೆ 'ಯಾರು' ಎಂಬ ಒಂದರ್ಥ, 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ.

ವಿವರಣೆ

'ಕಃ ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗ ಆವೇದ-ವೇದಗಳ ಪ್ರತಿಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಿ ತಾನೇ ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೇ ಕೇಳಿ ಅದೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಃ ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗಂ ಆವೇದ-ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನು (ಕಃ) ವೇದಗಳ

ಪ್ರತಿಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗಾಗಿ ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪದಸಮನ್ವಯ.

ತಸ್ಯಾಪಿ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮೇವೇತಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ ।
ನಿತ್ಯಯೋಗೋಽಪಿ ಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಅರ್ಥೈಃ ನೈವ ನಿಷಿದ್ಧ್ಯತೇ ॥ 299 ॥

ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೊದಲೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೇವ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ 'ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಜೈಮಿನಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ವೇದದ ಒಂದೊಂದು ಪದಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಯೌಗಿಕಾರ್ಥವು ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೊಬ್ಬನಿಗೇ ತಿಳಿಯುವುದಾದಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥವು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದೀತು.

'ಏಕಸ್ಯ ಪ್ರತಿಭಾತಂ ತು ಕೃತಕಾನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಯತೇ'

'ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಹೊಳೆದದ್ದು ಕೃತಕ' ಎಂದು ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮಾತು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆ ಅರ್ಥವು ಕೃತಕವಲ್ಲ. ಅದು ಶಬ್ದದ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಪ್ತಪ್ರಬುದ್ಧ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು

'ಯೋ ಬ್ರಹ್ಮಾಣಂ ವಿದಧಾತಿ ಪೂರ್ವಮ್ ।
ಯೋ ವೇದಾಂಶ್ಚ ಪ್ರಹಿಣೋತಿ ತಸ್ಮೈ ॥'

ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ರುದ್ರಾದಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ ಕೆಲವೊಂದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಆ ಯೌಗಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅರ್ಥ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಕಃ ಛಂದಸಾಂ ಯೋಗಮ್ ಆ–ವೇದ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು 'ಆ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗದಿಂದ ಚತುರ್ಮುಖನು ತಿಳಿದ ಆ ಅರ್ಥವು ಸಹಜವಾದುದು, ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀ ಶಬ್ದಾಶ್ಚ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಾಃ ಸರ್ವೇಽಪಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಾಃ ॥ 300 ॥

ಸ್ತ್ರೀ ಲಿಂಗಾಂತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ನಿಷೇಧವಾಚಕವಾದ 'ಅಭಾವ' ಶಬ್ದ, ತ್ರಿಕಾಲನಿಷಿದ್ಧವಾಚಕವಾದ 'ಅಸತ್' ಶಬ್ದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಗಳಾಗಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗಾಂತ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿ ಅಂತಹ ಇನ್ನಿತರ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾಗಿವೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ 'ಏತೇನ ಸರ್ವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಾಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಭಾವ, ಅಸತ್' ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕೃತ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

ಅಧಿಕರಣೋಪಾಧಿಗಳು

ವಿರೋಧಿ-ಸರ್ವ-ಬಾಹುಲ್ಯ-ಕಾರಣ-ಸ್ತ್ರೀ-ನಿಷೇಧಿನಾಮ್ ।
ಪೃಥಕ್ ಸಮನ್ವಯಾರ್ಥಾನಿ ಸ್ಥಾನಾನ್ಯೇತಾನಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 301 ॥

ವಿರೋಧಿ...ನಿಷೇಧಿನಾಂ=ವಿರೋಧಾದಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳ ಪೃಥಕ್=ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಾರ್ಥಾನಿ=ಸಮನ್ವಯವೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿ ಉಳ್ಳವುಗಳು ಸರ್ವಶಃ=ಎಲ್ಲಾ ಏತಾನಿ ಸ್ಥಾನಾನಿ=ಈ ಅಧಿಕರಣಗಳು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ-ವಿರೋಧಾದ್ಯರ್ಥಕ-ವೈದಿಕ ಪದಗಳ ಸಮನ್ವಯ. ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣಗಳೂ ಇಂತಹ ಒಂದೊಂದು ವಿಧದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯೋಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವೂ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕಾಗಿ

ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮನ್ವಯೋಪಾಧಿ.

1. ಮೊದಲನೆಯದು ಆನುಮಾನಿಕ ಅಧಿಕರಣ. ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಉಪಾಧಿ –ವಿರೋಧಿತ್ವ. ಅಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಸರ್ವೈಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ದುಃಖೀ, ಬದ್ಧ, ಅವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕಿದೆ.

2. ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾಧಿಕರಣದ ಉಪಾಧಿ–ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಿರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳು(ಸರ್ವ) ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಪದ, ವರ್ಣ, ಸ್ವರಗಳು.

3. ನ ಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾಧಿಕರಣದ ಉಪಾಧಿ–ಬಾಹುಲ್ಯ. ಅಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಜನ' ಎಂಬ ಅನೇಕತ್ವಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವ ಅಂದರೆ 'ಅನೇಕತ್ವ' ವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳು.

4. ಕಾರಣತ್ವೇನ ಚಾಕಾಶಾಧಿಕರಣದ ಉಪಾಧಿ–ಕಾರಣ. ಆ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರ ಕಾರಣವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ''ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ...'' ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನ ಕಾರ್ಯವಾದ, ವಾಯುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೂತಾಕಾಶ ವಾಚಕವಾಗಿದೆ. ಒಂದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದೇ ಅವಾಂತರ ಕಾರಣ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಉದ್ದೇಶ.

5. ಆರನೆಯ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದ ಉಪಾಧಿ–ಸ್ತ್ರೀ. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗಾಂತ ಶಬ್ದಗಳು. ಅಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗಾಂತ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಗೊಳಿಸಬೇಕು, ಎಂದು ಆ ಅಧಿಕರಣದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

6. ಏತೇನ ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಅಧಿಕರಣದ ಉಪಾಧಿ–ನಿಷೇಧ. 'ಶೂನ್ಯ' 'ಅಸತ್' ಮೊದಲಾದ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಉದ್ದೇಶ.

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಏಳು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಅಧಿಕರಣಗಳಿಗೆ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಐದನೆಯದು ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣ. ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ, ಸಮನ್ವಯ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನಷ್ಟೇ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ''ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ ಜ್ಯೋತಿಷಾ ಯಜೇತ' ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮವಿಧಾಯಕವಾದ ವೈದಿಕವಾಕ್ಯಗಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಅಗ್ನ್ಯಾದಿ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳಾದರೆ ಲೌಕಿಕಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಗ ಹೇಗೆ? ಹೀಗೆ ಸಮನ್ವಯದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಅಧಿಕರಣವನ್ನು ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವ ನ್ಯಾಯವು ವಿಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧಿಕರಣವೆಂದು ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳು

ಸರ್ವಮಾನೈರ್ವಿರೋಧಶ್ಚ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇರಪ್ಯಶಕ್ಯತಾ ।
ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧಶ್ಚ, ವಿರೋಧಃ ಕಾರ್ಯತದ್ವತೋಃ ।
ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗತ್ವಂ, ನಿಷೇಧಶ್ಚ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೇಷು ಯುಕ್ತಯಃ ॥ 302 ॥

ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಆರು ಅಧಿಕರಣಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣವು ಜ್ಯೋತಿರಧಿಕರಣದ ಶೇಷ. ಅದನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧಿಕರಣವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಏಳು ಅಧಿಕರಣಗಳು. ಅದರ ಪೂವಪಕ್ಷಿಯುಕ್ತಿಯೂ 'ಸರ್ವಮಾನೈರ್ವಿರೋಧಃ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಯುಕ್ತಿ.

ಅಧಿ.1 – ಸರ್ವಮಾನೈರ್ವಿರೋಧಶ್ಚ–ಆನುಮಾನಿಕಾಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ.

'ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್ ಪುರುಷಃ ಪರಃ' ಎಂಬ ಕಾಠಕಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ವಿಷ್ಣು ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕಿಂತ ಪುರುಷನು ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಅವರ=ಕಡಿಮೆ. ಅವರತ್ವವು ಒಂದು ದೋಷ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲ. ದೋಷವಿದ್ದರೆ 'ನಿರನಿಷ್ಟೋ ನಿರವದ್ಯಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿರೋಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದ ವಿಷ್ಣುಪರವಲ್ಲ.

ಅದರಂತೆ 'ಜೀವಾ ಏವ ತು ದುಃಖಿನಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವ ಶಬ್ದವೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷ್ಣುನಾಮವಾದಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಅದು ಸರ್ವಮಾನ ವಿರುದ್ಧ.

ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧವು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ಅಧಿ.2–ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾಧಿಕರಣ–ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇರಪ್ಯಶಕ್ಯತಾ–ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ. ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ.

ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ 'ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮೇನ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ' 'ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ ಜ್ಯೋತಿಷಾ ಯಜೇತ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ, ಆ ಶಬ್ದಗಳ ರೂಢಿಯು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಯೋಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ''ಜ್ಯೋತಿಷಾಂ ಸ್ತೋಮಃ= ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಃ'' ಎಂದು ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಒಂದು ಪದವಾದರೂ ಇತರವಾಚಕವೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಆಗ ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳ ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ನಾಮಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲ. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಇದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ–ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇರಪಿ ಅಶಕ್ಯತಾ. ಜ್ಯೋತಿಃ ಶಬ್ದವೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಾದಲ್ಲಿ 'ಜೋತಿಷಾಂ ಸ್ತೋಮಃ' ಎಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗದು ಎಂದು.

ಅಧಿ.3– ನ ಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ– ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಃ–ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಯಸ್ಮಿನ್ ಪಂಚ ಪಂಚಜನಾಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಾಃ' ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪಂಚಜನ ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಆ ಶಬ್ದ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ ಎನ್ನಲು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇದೆ. ಪಂಚಜನ ಶಬ್ದವು ಐದು ಜನರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಹೀಗೆ ಬಹುತ್ವ–ಏಕತ್ವಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ.

ಅಲ್ಲಿ ಯಸ್ಮಿನ್ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಪಂಚಜನರಿಗೆ ಆಧಾರ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಪಂಚಜನ ಎಂದರೂ ವಿಷ್ಣುವಾದದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆಧೇಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಧಾರತ್ವ–ಆಧೇಯತ್ವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ.

ಅಧಿ.4. ಕಾರಣತ್ವೇನ ಚಾಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ– ವಿರೋಧಃ ಕಾರ್ಯ ತದ್ವತೋಃ– ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

''ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ'' ಈ ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಆತ್ಮನಿಂದ=ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ, ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಕಾರ್ಯ, ವಿಷ್ಣು ಕಾರಣ. ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಾದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ. ('ಕಾರ್ಯ–ತದ್ವತೋಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ತದ್ವತ್=ಕಾರಣ)

ಅಧಿ.5. ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣ–ಸರ್ವಮಾನ್ಯೈರ್ವಿರೋಧಃ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಸಮನ್ವಯ ಇಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಷ್ಣುಪರ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಬರುವ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸುಧಾದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಕಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಭಗವದ್ವಾಚಕಗಳಾದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಗಾಂ ಆನಯ' ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಗೌಃ ಎಂದರೂ ವಿಷ್ಣು, ಆನಯ ಎಂದರೂ ವಿಷ್ಣು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಲ್ಲ. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ಅಧಿ.6. ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣ–ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗತ್ವಂ–ಇಲ್ಲಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿ.

'ಏಷಾ ಹ್ಯೇವ ಪ್ರಕೃತಿರವಿಕೃತಿಃ' ಎಂಬ ವತ್ಸಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದವು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಶಬ್ದ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಾಚ್ಯನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪುರುಷ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುಪರವಲ್ಲ.

ಅಧಿ.7. ಸರ್ವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ–ನಿಷೇಧಶ್ಚ-ನಿಷೇಧವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿ.

ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯ, ಅಸತ್ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಅವುಗಳು ನಿಷೇಧವಾಚಕಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗದು.

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯುಕ್ತಿಗಳು

ದೋಷಾತ್ಯಸ್ಪೃಷ್ಟಿನಿಯಮಃ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಾನೇಕತಾ ತಥಾ ।
ಬಹುರೂಪತ್ವಮೀಶಸ್ಯ ವ್ಯಕ್ತ್ಯವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಿತಾ ॥ 303 ॥

ಉತ್ಪಾದನಂ ಸ್ವದೇಹಾಚ್ಚ, ದುರ್ಜನಾವ್ಯಕ್ತತಾ ತಥಾ ।
ಇತ್ಯಾದಿ ಯುಕ್ತಯಃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಾಪಿಕಾ ಇಹ ॥ 304 ॥

ಇಲ್ಲಿ ಆರು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ಅನುಮಾನಿಕಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ—ದೋಷಾತ್ಯಸ್ಪೃಷ್ಟಿನಿಯಮಃ—ದೋಷ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ.

ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವರ,ದುಖೀ ಮುಂತಾದ ದೋಷವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಅವನಲ್ಲಿ ದೋಷದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳಾದ ದುಃಖ, ಅವರತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಇರಬಹುದೇನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ''ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್ ಪುರುಷಃ ಪರಃ'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದವೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ.

2. ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ – ಶಬ್ದಾನೇಕಾರ್ಥತಾ – ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದು – ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ.

ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಿವೆ. 'ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಬೇರೆಯೇ ಅರ್ಥ. 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ

ವಿಷ್ಣು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.

3. ನ ಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ–ಬಹುರೂಪತ್ವಮೀಶಸ್ಯ– ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ.

ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾದರೂ ರೂಪಭೇದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ 'ಪಂಚಜನ' ಎಂಬ ನಾಮವೂ ಅವನಿಗಿದೆ. ಅವನು ಒಂದು ರೂಪದಿಂದ ಆಧಾರನಾಗಿಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಆಧೇಯನಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧಾರಧೇಯಭಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಯಸ್ಮಿನ್ ಪಂಚಪಂಚಜನಾಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕ.

4. ಆಕಾಶಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ–ವ್ಯಕ್ತ್ಯವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷಿತಾ– ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ–ಅವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ಆತ್ಮನು ವ್ಯಂಜಕರೂಪ. ಅವನಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ, ಆಕಾಶ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯ–ವ್ಯಂಜಕಭಾವದಿಂದ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು.

5. ಕೊನೆಯ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ–ಉತ್ಪಾದನಂ ಸ್ವದೇಹಾಚ್ಚ– ತನ್ನ ದೇಹದಿಂದಲೇ ಅಪತ್ಯೋತ್ಪಾದಕತ್ವವು–ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೂ ಇದೆ. ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ದೇಹದಿಂದಲೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವು. ವಿಷ್ಣು ತನ್ನ ದೇಹದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಅವನು ವಾಚ್ಯ.

6. ಏತೇನ ಸರ್ವೇವ್ಯಾಖ್ಯಾತಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ–ದುರ್ಜನಾವ್ಯಕ್ತತಾ–ಅಯೋಗ್ಯರಿಗೆ ಕಾಣದಿರುವುದು–ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿ. ವಿಷ್ಣುವು ಅಯೋಗ್ಯರಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿ 'ಅಸತ್' ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು

'ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್'

ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಅಸತ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ. ಇದು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣ

ಅವತಾರಿಕೆ

ಇದುವರೆಗೆ ವೈದಿಕ ಸಕಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕವಾಗಿವೆ, ಎಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಪದಸಮನ್ವಯ ಎನ್ನಲಾಗುವುದು. ಐದನೆಯದಾದ ಸಮಾಕರ್ಷಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–'ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮೇನ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾನ್ವಯದ ಮೂರು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಈ ಅಧಿ ಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

1. ಜೈಮಿನಿಮತ– ''ಅನ್ಯಾರ್ಥಂ ತು ಜೈಮಿನಿಃ ಪ್ರಶ್ನವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾಭ್ಯಾಮ್ ಅಪಿ ಚೈವಮೇಕೇ''

ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ರಾಗಾದಿದೋಷಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುತ್ತವೆ–ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳು. ಅವುಗಳ ಪದ–ಪದಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

2. ಆಶ್ಮರಥ್ಯಾಚಾರ್ಯಮತ– ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸಿದ್ಧೇರ್ಲಿಂಗಮಾಶ್ಮರಥ್ಯಃ ।

ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಕರ್ಮಫಲಗಳು ಅನಿತ್ಯ, ಮೋಕ್ಷವೇ ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ 'ನಾನ್ಯಃ ಪಂಥಾಃ ಅಯನಾಯ ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಂತೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ ಎನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

3. ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನಮತ– ಅವಸ್ಥಿತೇರಿತಿ ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನಃ–ಸ್ವರ್ಗ–ಕರ್ಮಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನರ ಮತ.

ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯದ ಈ ಮೂರು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಾಗಿ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರು ಹೇಳದೆ ಇದು ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಗಳ ಮತ ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ 'ಪದಸಮನ್ವಯವೇ ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರ ಮತ. ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯವು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅನ್ವಯಃ ಸರ್ವಶಬ್ದಾನಾಮ್ ಅಶಕ್ಯೋ ಜ್ಞಾತುಮಂಜಸಾ ।
ಇತಿ ಯಲ್ಲೋಕ ವೈಮುಖ್ಯಂ ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಮತಂ ವದನ್ ।
ವಿದ್ಯಾಧಿನಾಥೋ ಭಗವಾನ್ ಅಪಾಚಕ್ರೇ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 305 ॥

ವೈದಿಕ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ನಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ಅಂಜಸಾ) ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಮೋಕ್ಷದ ಗೊಡವೆಯೇ ಬೇಡ ಎಂದು ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳ ವೈಮುಖ್ಯವನ್ನು, ಸೂತ್ರಕಾರರು, ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ, ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪದಸಮನ್ವಯವು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ. ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಪದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಅದು ತಮ್ಮಿಂದ ಆಗದ ಕೆಲಸ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಮೋಕ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹವರಿಗೆ ಸಮಕರ್ಷಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯವನ್ನು ವ್ಯಾಸರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ತಮಗೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದರೂ ತಮ್ಮದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶಿಷ್ಯರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ವಶಿಷ್ಯಾಣಾಂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥಂ ಮತಮಾತ್ಮೀಯಮಂಶತಃ ।
ವಿಜ್ಞಾತಂ ತೈರ್ಜಗಾದಾತ್ರ ತಾರತಮ್ಯಂ ನೃಣಾಂ ವದನ್ ॥ 306 ॥

ತಮ್ಮದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಒಂದೊಂದಂಶವನ್ನು ಶಿಷ್ಯರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. (ಅಂಶತಃ ತೈಃ ವಿಜ್ಞಾತಂ). ಅದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರ ಖ್ಯಾತಿಗಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು ಅವರವರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಮೂರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವಿರುದ್ಧಗಳಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ವ್ಯಾಸರು ತಮ್ಮದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶಿಷ್ಯರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಶಿಷ್ಯರ ಖ್ಯಾತಿಗಾಗಿ.

ಗುರುಣಾ ಶ್ಲಾಘಿತಾಃ ಶಿಷ್ಯಾಃ ಲೋಕೇ ಖ್ಯಾಂತಿಂ ಲಭಂತೇ ।

ಗುರು ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾದ ಶಿಷ್ಯರು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೂರು ಮತಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಸಾಧನೆಯ ಒಂದೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಮತವು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಾದ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿವೆ.

1. ಅಮುಮುಕ್ಷಾವಸ್ಥಾ–ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಕರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಅವರು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹವರಿಗೆ, ಕರ್ಮಫಲ ಅನಿತ್ಯ, ಜ್ಞಾನದ ಫಲವೇ ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಶ್ಮರಥ್ಯರ ಮತ.

2. ಮುಮುಕ್ಷಾವಸ್ಥಾ–ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಕರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ರಾಗಾದಿ ಮನೋದೋಷಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಔಡುಲೋಮಿಯ ಮತ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

3. ಜ್ಞಾನಿತ್ವಾವಸ್ಥಾ–ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಕರು ಅಂತಃಕರಣದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕರ್ಮಾದಿ ಪ್ರಪಂಚಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭಗವಂತನ ಅಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನರ ಮತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸಾಧಕರ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂರು ಮತಗಳೂ ಸರಿಯಾಗಿವೆ.

ತೇಷು ತೇಷು ಪದಾರ್ಥೇಷು ರೂಢಿರಂಗೀಕೃತಾ ಯತಃ ।
ಪ್ರಯೋಜನ ಬಹುತ್ವೇನ ತಸ್ಯ ತಸ್ಯಾವಿರೋಧತಃ ॥ 307 ॥

ಉಪದೇಶಾದಿಸಾಮರ್ಥ್ಯಾದ್ ವಿಷ್ಣೌ ಶಕ್ತಿಶ್ಚ ಗೃಹ್ಯತೇ ।
ತಥಾಪ್ಯೇತದ್ವಿರೋಧೇ ತು ತದ್ವಾಚ್ಯತ್ವಮಪೋದ್ಯತೇ ।
ಅವಿರೋಧೇ ತು ಬಹ್ವರ್ಥಾಃ ಏತನ್ಮೂಲತಯಾ ಮತಾಃ ॥ 308 ॥

'ಜ್ಯೋತಿಃ' 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ, ಜಡಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೇ ಭಗವದ್ವಾಚಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಸಿದ್ಧಿ, ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ–ಉಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದ (ಪ್ರಯೋಜನ ಬಹುತ್ವೇನ) ಅಜ್ಞರೂಢಿ ಮತ್ತು ಯೋಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗದು. (ತಸ್ಯಾವಿರೋಧತಃ). ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ ಉಪದೇಶ–ಲಿಂಗ–ಪ್ರಕರಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವೈದಿಕ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವೂ ವಾಚ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇತರ ವಾಚಕತ್ವವು ಸಮ್ಮತವಾದರೂ ಪರಮಾತ್ಮಪರತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬಂದಾಗ ಇತರ ವಾಚಕತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ (ಏತನ್ಮೂಲತಯಾ) ಇತರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಅನೇಕಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

ವಿವರಣೆ

ಜ್ಯೋತಿರಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ವಸಂತೇ ವಸಂತೇ' ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದೊಂದು ಪದಗಳನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇದರಿಂದ ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ 'ಜಾತಂ ಜಗತ್‌ಯಸ್ಮಿನ್ ಓತಂ' ಎಂದು 'ಜ' ಪದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬ ಇತರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಯೌಗಿಕ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಘಟಕವಾದ ಎರಡು ಭಾಗಗಳು ಇತರ ವಾಚಕಗಳಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಮಗ್ರಶಬ್ದವು ವಿಷ್ಣುಪರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಯಜ್ಞ–ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮವಿಧಾಯಕ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಾದಲ್ಲಿ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು. ಈ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗಿದೆ–

ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪದಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದಾಗ ಇತರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಮಾಣಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಒಂದು ಯೌಗಿಕ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುಪರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಘಟಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಇತರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೂ ಅದರ ಅವಯವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೆ ಯೋಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಿಷ್ಣುಪರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ಸರ್ವಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ವಿಷ್ಣುಪರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ವಿಶ್ವಸ್ಮಾದಿಂದ್ರ ಉತ್ತರಃ' 'ಅಸದೇವೇದ ಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ 'ಇಂದ್ರನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ' 'ಅಸತ್ತೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ' ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಮಾತ್ರಪರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದು ''ಕಲ್ಪನೋಪದೇಶಾಚ್ಚ ಮಧ್ವಾದಿವದವಿರೋಧಃ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ತದಿತರ ಹೀಗೆ ಉಭಯಾರ್ಥಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಬಂಧನೆ (''ಅವಿರೋಧೇ ತು ಬಹ್ವರ್ಥಾಃ'') ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ವಿರೋಧವಿದ್ದರೆ ವಿಷ್ಣು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ.

ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಉಭಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ''ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತು' ಎನ್ನುವ ಪದದಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ– 'ಏತನ್ಮೂಲತಯಾ' ಎಂದು. 'ಏಷಃ ಮೂಲಂ ಏಷಾಂ ತೇ ಏತನ್ಮೂಲಾಃ' ಏಷಃ=ವಿಷ್ಣುವೇ ಮೂಲಃ= ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ಬೇರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಇತರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಆ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಇತ ಏವ ಹಿ ರೂಢತಾನ್ಯೇಷಾಮ್ ಉಪಜೀವ್ಯತ್ವಮತ್ರ ಹಿ ।
ತತ್ಸಿದ್ಧಿಸ್ತದಪೇಕ್ಷಾ ಚ, ಸಾಽಪೇಕ್ಷಾ ಚ ಹರೀಚ್ಛಯಾ ॥ 309 ॥

ಅನ್ಯೇಷಾಂ=ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ರೂಢತಾ=ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದರೂಢಾರ್ಥತ್ವವು ಇತಃ=ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅತ್ರ=ಆ ದೇವತೆಗಳು ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ ವಿಷಯರಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಉಪಜೀವ್ಯತ್ವಂ=ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುವುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯಾದರೋ ತತ್ಸಿದ್ಧಿಃ='ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವ ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಮಾತ್ರ ತದಪೇಕ್ಷಾ=ಅರ್ಥಾಂತರದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಹೊರತು, ಅರ್ಥಾಂತರವು ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. (ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ) ಸಾ ಅಪೇಕ್ಷಾ ಚ=ಶಬ್ದಗಳ ವಾಚ್ಯತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಕೂಡ ಹರೀಚ್ಛಯಾ=ಅವನದೇ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಿ ಇದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಶಚೀಪತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಯೋಗ ಮತ್ತು ರೂಢಿಯಿಂದ ಆ ಶಬ್ದವು ಇಂದ್ರ ವಾಚಕವಾಗಿದೆ. ಯೋಗ–ರೂಢಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಗಳು. 'ಅಕ್ಷ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದಾಳ, ಕಣ್ಣು ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಢಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅವೆರಡೂ ರೂಢಾರ್ಥಗಳಾದುದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದರಂತೆ, ಇಂದ್ರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಂತೆ ಶಚೀಪತಿಯೂ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ– ಇಂದ್ರಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಐಶ್ವರ್ಯ' (ಒಡೆತನ) ವುಳ್ಳವನು ಎಂದರ್ಥ. ನಿರವಧಿಕ ಐಶ್ವರ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದಾಗಿ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಬಲ್ಲಿದರು ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರ ಶಬ್ದದ ಯೋಗ–ರೂಢಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಅಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಚೀಪತಿಯ ಒಳಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರನ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವನೇ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಚೀಪತಿಯು 'ಇಂದ್ರ' ಎನಿಸಿದ್ದಾನೆ.

'ದಗ್ಧಾ' ಎಂದರೆ ಸುಡುವ ವಸ್ತು. ಅದು ಬೆಂಕಿ. ಅಂತಹ ಬೆಂಕಿಯ ಸಂಬಂಧ ಕಬ್ಬಿಣಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನೂ 'ದಗ್ಧಾ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶಬ್ದವು ಕಬ್ಬಿಣಕ್ಕೆ ಗೌಣ, ಬೆಂಕಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಂತೆ ಇಂದ್ರಶಬ್ದ. ಇಂದ್ರನಾಮಕ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಚೀಪತಿಯ ಒಳಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಇಂದ್ರ ಎನಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಅವಲಂಬನೆ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಶಚೀಪತಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಾದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಯೋತಿ'ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾದೀತು. ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ (ಜಾತಂ ಓತಂ ಯಸ್ಮಿನ್) ಜಾತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಆಗ ಅನ್ಯಾವಲಂಬನೆ ಜ್ಯೋತಿಃ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬಂತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಅದಕುತ್ತರ– ಜ್ಯೋತಿಃ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜಾತ ಎಂಬ ಅನ್ವಾರ್ಥದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಹೀಗಲ್ಲ, ಅವುಗಳು ಶಚೀಪತಿ ವಾಚಕವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಾನದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಚೀಪತಿಯು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಯೋತಿರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಇದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಅನ್ವಾರ್ಥದ ಅವಲಂಬನೆ ಇದ್ದರೂ ಜ್ಯೋತಿರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥತ್ವ ಇಲ್ಲ.

ಶಬ್ದವೃತ್ತಿಗಳು

ತಸ್ಮಾತ್ ಪರಮ–ಮುಖ್ಯತ್ವಂ ವಿಷ್ಣಾವನ್ಯತ್ರ ಮುಖ್ಯತಾ ॥ 310 ॥

ಆದ್ದರಿಂದದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಮ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ, ಇಂದ್ರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ.

ವಿವರಣೆ

ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ವಿಷ್ಣು, ಅವನ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಶಚೀಪತಿ ಅರ್ಥ, ಎಂದಾಗ ಶಚೀಪತಿಯು ಲಾಕ್ಷಣಿಕಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವನೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ರೂಢಿ–ಯೋಗಗಳು ಅಪರಾಧೀನ ಹಾಗೂ ನಿರವಧಿಕ. ಇಂದ್ರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಪರಾಧೀನ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪ. ಇಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪರಮ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇಂದ್ರಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ.

ಉಪಲಕ್ಷಣಾ ಚ ಗೌಣೀ ಚ ತಿಸ್ರಃ ಶಬ್ದಸ್ಯ ವೃತ್ತಯಃ ।
ಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತೋರ್ಬಾಹುಲ್ಯಂ ಜ್ಞೇಯಂ ಪರಮಮುಖ್ಯತಾ ॥ 311 ॥

ತತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಬಾಹುಲ್ಯಂ ಯದಿ ತತ್ಪರತಾ ಕಿಮು ।
ಉಭಯಂ ದೃಶ್ಯತೇ ವಿಷ್ಣೌ ಶಬ್ದಾನಾಮಪಿ ಸರ್ವಶಃ ॥ 312 ॥

ಮುಖ್ಯ, ಉಪಲಕ್ಷಣಾ, ಗೌಣೀ ಎಂದು ಶಬ್ದವೃತ್ತಿಗಳು ಮೂರು. ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಪುಷ್ಕಳವಾಗಿರುವುದು ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವು ಪುಷ್ಕಳವಾಗಿರುವಲ್ಲೇ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವೂ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ (ತತ್ಪರತಾ) ಇದೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ, ಉಪಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ, ಗೌಣೀವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಶಬ್ದವೃತ್ತಿ ಮೂರುವಿಧ. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ವೃತ್ತಿ. ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಅಥವಾ ಶಬ್ದದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಳಕೆ ಇದ್ದರೆ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಶ್ರೀಮಂತ, ಹಸು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಗಂಗಾಶಬ್ದವನ್ನು ತೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಕ್ರೂರನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಮನೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರಯೋಗ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಬಾಹುಲ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದು ಪ್ರಯೋಗಬಾಹುಲ್ಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯೋಗ ವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಲಾಗುವುದು.

ನಾರಾಯಣಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿ. ಇಂದ್ರಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಹಾಯೋಗ.

ಪ್ರಯೋಗಮಾತ್ರ ಬಾಹುಲ್ಯಂ ರೂಢಿರಿತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ ॥ 313 ॥

ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ಅವಯವಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಢಿ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು ರೂಢಿ, ಯೋಗ, ಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಶಬ್ದದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಳಕೆಗೆ ಕೆಲವುಕಡೆ ಸಾದೃಶ್ಯವು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಸಿಂಹದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ಸಿಂಹದ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಿಂಹಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಅವಯವಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಶ್ರೀಮಂತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅವಯವಗಳು– 'ಶ್ರೀ+ಮಂತ(ಮನ್–ಪ್ರತ್ಯಯ)'. ಶ್ರೀ ಎಂದರೆ ಸಂಪತ್ತು. 'ಮಂತ' ಎಂದರೆ ಇರುವವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಐಶ್ವರ್ಯ ಇರುವವರಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ರೂಢಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ಗೋ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಸುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು.

2. ಅವಯವಾರ್ಥ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ಯೋಗವೃತ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ಪಾಚಕ, ಶ್ರೀಮಂತ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು. 'ಅಡಿಗೆ ಮಾಡವವನು' ಇದು ಪಾಚಕ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ–ಪ್ರತ್ಯಗಳು ಹೇಳುವ (ಪಚ್+ಕ) ಅರ್ಥ. ಆ ಅರ್ಥ ಇರುವ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಪಾಚಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಣ ಇರುವವನು' ಇದು ಶ್ರೀಮಂತ (ಶ್ರೀ+ಮನ್) ಶಬ್ದದ ಪ್ರಕೃತಿ–ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ. ಅಂತಹ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು.

3. ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುವುದೋ ಅಂತಹ ಶಬ್ದ ಯೋಗರೂಢ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಪಂಕಜ ಶಬ್ದ. ಇದರ ಪಂಕ+ಜ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳು 'ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗ ಇಲ್ಲ. ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಗ.

ಕಮಲಕ್ಕೆ 'ಪದ್ಮ' ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವಯವಾರ್ಥ ಇಲ್ಲ. ಅದು ರೂಢಶಬ್ದ. ಪಂಕಜ ಶಬ್ದ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಮಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯೋಗ ಮತ್ತು ರೂಢಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಹಕಾರ ನೀಡಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯೋಗರೂಢ ಶಬ್ದ.

'ಮಂಡಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ರೂಢಿಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಕಂಬಗಳಿರುವ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ರೂಢ. 'ಮಂಡಂ ಪಿಬತಿ' ಎಂಬ ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೆನೆಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಯೌಗಿಕ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದವು ಯೋಗರೂಢವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವೃತ್ತಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಒಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಕಾರ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಮತ್ತು ರೂಢಿಗಳ ಸಮಾಹಾರ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಯೋಗರೂಢ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ (ಪಂಕಜ) ಇವೆರೆಡು ವೃತ್ತಿಗಳು ಜೊತೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವೃತ್ತಿ. ಅವಯವಾರ್ಥ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಅದು ರೂಢವೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಗ ಬಾಹುಲ್ಯ(ರೂಢಿ) ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಯೋಗವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯೋಗರೂಢಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವೃತ್ತಿ.

(ನಹಿ ಯೋಗರೂಢ್ಯೋಃ ಸಮಾಹಾರಃ ಯೋಗರೂಢಿರಿತಿ ಬ್ರೂಮಃ। ಯೇನ ವಿರೋಧಃ ಸ್ಯಾತ್। ಕಿಂ ನಾಮ, ಯಥಾ ರೂಢಲಕ್ಷಣಾ ಲಕ್ಷಣಾಮಾತ್ರಾತ್, ರೂಢಿಗೌಣೀ ಚ ಗೌಣೀ ಮಾತ್ರಾತ್ ಪ್ರಯೋಗ ಪ್ರಾಚುರ್ಯೇಣ ಭಿದ್ಯತೇ, ತಥಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತ ಸಾಪೇಕ್ಷಿತ್ವಾತ್ ರೂಢಿಮಾತ್ರಾತ್ ಪ್ರಯೋಗಬಾಹುಳ್ಯೇನ ಯೋಗಮಾತ್ರಾಚ್ಚ ಭಿನ್ನಾ ತೃತೀಯೇಯಂ ವೃತ್ತಿರಿತಿ ।)

ಗೌಣೀ–ಲಕ್ಷಣಾ ವೃತ್ತಿಗಳು

ಪ್ರಯೋಗಯುಕ್ತ ಸಾದೃಶ್ಯಂ ಸಂಬಂಧೋ ವಾಪ್ಯಮುಖ್ಯತಃ ।
ವೃತ್ತಿಹೇತುರಿತಿ ಜ್ಞೇಯಃ ಪೂರ್ವಾಯೋಗೇ ಪರಗ್ರಹಃ ॥ 314 ॥

ಪ್ರಯೋಗ=ಶಕ್ತಿ, ಯುಕ್ತ=ಶಕ್ತಿವಿಷಯ. ಪ್ರಯೋಗಯುಕ್ತಸ್ಯ=ಶಕ್ಯಸ್ಯ=

ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಸಾದೃಶ್ಯಂ=ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತ ಬಿಟ್ಟು ಆಕಾರಾದಿ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಸಂಬಂಧಃ=ಅಂತಹ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊದಲು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವು ಅನುಪಪನ್ನವಾದಾಗ ಆಮೇಲೆ ತಿಳಿಯುವ ಇಂತಹ ಗೌಣಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಲಾಕ್ಷಣಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೊ ಅದರ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಗೌಣೀವೃತ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ಗೋ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಹಸು. ಅದರ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಹಸುವಿನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲೋ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲೋ ಇದೆ. ಆಗ ಆ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು 'ಗೌಃ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿ.

ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಲಕ್ಷಣಾ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ– ತರಗತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಗಲಾಟೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ 'ಆ ತರಗತಿ ಗಲಾಟೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತರಗತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತರಗತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ತರಗತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಅವರಿಗಿದೆ.

ಈ ಎರಡೂ ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊದಲು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಹಸು ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯ ಹಸುವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗೌಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಹಸುವಿನಂತಿರುವುದರಿಂದ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು 'ಗೌಃ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಪೂರ್ವಾಯೋಗೇ ಪರಗ್ರಹಃ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಮುಖ್ಯಾಯೋಗೇ(ಪರಗ್ರಹಃ)' ಎಂದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು 'ಪೂರ್ವಾಯೋಗೇ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಸರಿಹೊಂದದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ದ್ವಿರೇಫ' ಎಂಬ ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎರಡು 'ರ'ಕಾರಗಳು. ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎರಡು ರಕಾರವುಳ್ಳ ''ಭ್ರಮರ'' ಪದ. ಅದೂ ಆ ಪದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ದುಂಬಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ದ್ವಿರೇಫ' ಪದಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಪೂರ್ವಾಯೋಗೇ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊದಲು ಮೊದಲು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವು ಕೂಡದೇ ಇದ್ದಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಲಕ್ಷಣಾ ಅಥವಾ ಗೌಣೀ.

ಅಥವಾ, ಗೌಣೀ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವವಾದ ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿಯು ಅನುಪಪನ್ನವಾದರೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು. ಗಾಣೀ ವೃತ್ತಿಗಿಂತ ಲಕ್ಷಣಾ ವೃತ್ತಿಯು ಜಘನ್ಯ ಎಂದು 'ಪೂರ್ವಾಯೋಗೇ ಪರಗ್ರಹಃ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ.

ಗೌಣೀ ಪ್ರಭೇದ

ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿಯು ಎರಡು ವಿಧ–ರೂಢಗೌಣೀ ಅರೂಢಗೌಣೀ. ಹಸುವಿನ ವಿಗ್ರಹ–ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು 'ಹಸು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ರೂಢಗೌಣೀ. ಹಸುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಹಸುವಿನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಹಸು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇದು ರೂಢಗೌಣೀ.

''ಗೌಃ ವಾಹೀಕಃ'' ಇದು ಅರೂಢಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ. 'ವಾಹೀಕ' ಎಂದರೆ ಅನಾಗರಿಕ. ಅವನು ಹಸುವಿನಂತೆ ಸೋಮಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ 'ಗೌಃ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅರೂಢಗೌಣೀ. ಕ್ರೂರನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಯಮ' 'ರಾಕ್ಷಸ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಲಕ್ಷಣದ ಪ್ರಭೇದಗಳು–ಲಕ್ಷಣಾವೂ ಗೌಣೀಯಂತೆಯೇ ಎರಡು ವಿಧ. ರೂಢಲಕ್ಷಣಾ, ಅರೂಢಲಕ್ಷಣಾ. ಮೊದಲನೆಯ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ– 'ರಾಜನು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುವುದು. ವಸ್ತುತಃ ರಾಜನು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೂತಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರುವ ಜನರು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ 'ರಾಜನು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಯೋಗ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರೂಢ ಲಕ್ಷಣಾ.

'ಗಂಗಾಯಾಂ ಘೋಷಃ' ಇದು ಅರೂಢ ಲಕ್ಷಣಾ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗಾ ಪದಕ್ಕೆ ಗಂಗೆಯ ಪ್ರವಾಹ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಗಂಗೆಯ ತೀರ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅಪರೂಪ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಅರೂಢ ಲಕ್ಷಣಾ.

ಋಷಿವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳು

'ಏತಮೇವ ತಥಾ ಸಂತಂ ಶತರ್ಚಿ' ಇತ್ಯಾದಿಕಾ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಆಚಕ್ಷತ ಇತಿ ಹ್ಯತ್ರ ಸಂತಮಿತ್ಯವಧಾರಣಾತ್ ॥ 315 ॥

ಯೋಗಸ್ಯ ರೂಢೇಃ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಂ, ವಿದ್ವದ್ರೂಢಿಂ ಚ ತತ್ರಗಾಮ್ ।
ಬಹುಶೋ ದರ್ಶಯತ್ಯಂಜಃ ತಾತ್ಪರ್ಯಾತ್ ಸನಿರುಕ್ತಿಕಮ್ ॥ 316 ॥

'ತಂ ಯತ್ ಶತಂ ವರ್ಷಾಣ್ಯಭ್ಯಾರ್ಚತ್
ತಸ್ಮಾಚ್ಛತರ್ಚಿನ ಇತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ ಏತಮೇವ ಸಂತಮ್'

ಈ ಐತರೇಯ ಶ್ರುತಿಯು ಆಚಕ್ಷತ ಇತಿ='ಆಚಕ್ಷತೇ' ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತತ್ರಗಾಂ=ವಿಷ್ಣು ವಿಷಯಕವಾದ ಸನಿರುಕ್ತಿಕಂ=ಯೋಗವೃತ್ತಿ ಸಹಿತವಾದ ವಿದ್ವದ್‌ರೂಢಿಂ='ಶತರ್ಚಿ' ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳ ವಿದ್ವದ್ ರೂಢಿಯನ್ನು ಬಹುಶಃ=ಅನೇಕ ಸಲ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅಂಜಃ ತಾತ್ಪರ್ಯಾತ್=ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದಾಗಿ ದರ್ಶಯತಿ=ತೋರಿಸಿದೆ.

ಐತರೇಯ ಶ್ರುತಿಯು ಶತರ್ಚಿ ಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವು ಯೌಗಿಕಾರ್ಥ, ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ''ಶತರ್ಚಿನ ಇತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ'' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿದ್ವದ್ ರೂಢಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದೆ.

ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂತಂ' (ಶತರ್ಚ್ಯಾದಿ ನಾಮಾರ್ಥಂ ಸಂತಂ) ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು 'ಏತಮೇವ' ಎಂಬ ಅವಧಾರಣಾರ್ಥಕವಾದ ಏವ ಶಬ್ದಗಳು ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ರೂಢೇಃ=ಮಧುಚ್ಛಂದಾದಿ ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಶತರ್ಚಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ರೂಢಿಗಿಂತಲೂ ಯೋಗಸ್ಯ=ಯೋಗವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಂ=ಪ್ರಬಲತ್ವವನ್ನೂ ದರ್ಶಯತಿ= ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಏತಮೇವ ಸಂತಂ=ಶತರ್ಚಿಯಾಗಿರುವ ಇವನನ್ನೇ' 'ಶತರ್ಚಿನಃ

ತಸ್ಮಾತ್ ಶತರ್ಚಿನ ಇತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ' ಎಂದು ಅಭ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶತರ್ಚಿ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂತಂ, ಏವ' ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ನಿಜವಾಗಿ 'ಅವನು ಮಾತ್ರವೇ ಶತರ್ಚಿ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಶತರ್ಚಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ತೀರವು ಗಂಗೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು 'ಗಂಗಾಯಾಂ ಘೋಷಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಶತರ್ಚಿ ಶಬ್ದ ಭಗವದ್ವಾಚಕವಲ್ಲ, ಶತರ್ಚಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥವು ಅವನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಅವನು ಶತರ್ಚಿ. ಈ ಭಾವವನ್ನು 'ಏತಮೇವ ಸಂತಂ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಸಂತಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಶತರ್ಚಿನಾಮಾರ್ಥಂ ಸಂತಂ' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ.

ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ

ಅಃ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಥಿತಂ ತದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾತ್ಮತಾ ತಥಾ ।
ಶಬ್ದಾನಾಮಪಿ ಸರ್ವೇಷಾಂ, ನಾಮವಿತ್ ಕೃತಕೃತ್ಯತಾ ॥ 317 ॥

'ಅಃ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ' (2.3.8) ಎಂಬ ಐತರೇಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ 'ಅ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಕಾರೋ ವೈ ಸರ್ವಾ ವಾಕ್' ಎಂದು ವಾಙ್ಮಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಕಾರದ ವಿವರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ವಿಷ್ಣುವೇ ವಾಚ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅದರಂತೆ, ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು (2.3.8) 'ನಾಮಾಯತ್ತಾ ಸಮತೃಪ್ಯನ್' ಎಂದು ವೈದಿಕನಾಮಗಳ ಅರ್ಥವು ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೃತಕೃತ್ಯರಾದರು= ಮುಕ್ತರಾದರು ಎಂದಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ ಸರ್ವಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯತ್ವವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎನ್ನಲು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆ.

1. 'ಅಃ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ' ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೆಸರು 'ಅ' ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿ

'ಅಕಾರೋ ವೈ ಸರ್ವಾ ವಾಕ್' ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಅಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ ಎಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇತರ ನಾಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಕಾರದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರುದ್ಧ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಅಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳು ಎಂದು ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯವಾದ ಅಕಾರವು ಬ್ರಹ್ಮನಾಮವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಇತರ ನಾಮಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

2. ಯದ್ವಾಚ ಓಮಿತಿ ಯಚ್ಚ ನೇತಿ
ಯಚ್ಚಾಸ್ಯಾಃ ಕ್ರೂರಂ ಯದು ಚೋಲ್ಬಣಿಷ್ಣು ।
ತದ್ವಿಯೂಯ ಕವಯೋಽನ್ವವಿಂದನ್ನಾ-
ಮಾಯತ್ತಾ ಸಮತೃಪ್ಯಂಚ್ಛ್ರುತೇಽಧಿ ॥

ವಾಚಃ=ವಾಙ್ಮಯದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಯತ್‌ಓಮಿತಿ=ಯಾವ ಸಮ್ಮತಿಸೂಚಕವಾದ ಓಂ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆಯೋ, ಯಚ್ಚ ನೇತಿ=ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕವಾದ 'ನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆಯೋ ಯಚ್ಚಕ್ರೂರಂ=ಕ್ರೂರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳೇನಿವೆಯೋ ಯದುಚ ಉಲ್ಬಣಿಷ್ಣು=ಕರ್ಣಕರ್ಕಶವಾದ ಶಬ್ದಗಳೇನಿವೆಯೋ ತತ್= ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ವಿಯೂಯ=ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಕವಯಃ=ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಾಮಾಯತ್ತಾ–ನಾಮಾಯತ್ತಾನಿ=ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು (ಅರ್ಥಗಳನ್ನು) ಅನ್ವವಿಂದನ್=ತಿಳಿದರು. ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಶ್ರುತೇ=ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಿರಲು ಅಧಿ ಸಮತೃಪ್ಯನ್=ಬಹಳ ಸಂತಸಪಡೆದರು=ಮುಕ್ತರಾದರು.

ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ನಾಮಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮುಕ್ತರಾದರು ಎಂದಿದೆ.

'ತಮೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್ ಅಮೃತ ಇಹ ಭವತಿ'

ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ನಾಮಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

'ಅರ್ಥತಃ ಕಠಿಣಂ ಕ್ರೂರಂ, ಉಲ್ಬಣಂ ಶ್ರವಣಾಪ್ರಿಯಮ್ ॥'

ಎಂದು ಶಬ್ದನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರೂರ ಉಲ್ಬಣಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ವಿಷ್ಣುನಾಮಾರ್ಥರೂಪತ್ವಂ ಸಂಹಿತಾದೇರಥಾಬ್ರವೀತ್ ।
ಣಕಾರಂ ಚ ಷಕಾರಂ ಚ ಬಲಚೇಷ್ಟಾತ್ಮಕಂ ವದನ್ ।
ತಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕತ್ವೇನ ಸಂಹಿತಾಧ್ಯಯನಂ ತಥಾ ॥ 318 ॥

ಉಪಸರ್ಗತ್ವತೋ ವೇಸ್ತು ತಾಚ್ಛೀಲ್ಯಾರ್ಥಾದುನಸ್ತಥಾ ।
ಣಕಾರಶ್ಚ ಷಕಾರಶ್ಚ ನಾಮರೂಪತಯಾ ಮತೌ ॥ 319 ॥

'ಣಕಾರವು ಬಲವಾಚಕ, ಷಕಾರವು ಚೇಷ್ಟಾವಾಚಕ'. 'ಇದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಪೂರ್ವವರ್ಣ, ಉತ್ತರವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಅವೆರಡರ ಸಂಹಿತೆಯೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳು, ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು'. ಹೀಗೆ ಐತರೇಯ ಸಂಹಿತೆಯು ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ಸಂಹಿತಾದಿಗಳೂ 'ವಿಷ್ಣು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥರೂಪವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

'ವಿಷ್ಣು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ 'ವಿ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವು ಉಪಸರ್ಗ. ಕೊನೆಯ ಉಕಾರವು ತಚ್ಛೀಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಉನ್' ಪ್ರತ್ಯಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಧ್ಯದ ಷಕಾರ ಮತ್ತು ಣಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಗವನ್ನಾಮಗಳು.

ವಿವರಣೆ

ತಸ್ಯೈ ವಾ ಏತಸ್ಯೈ ಸಂಹಿತಾಯೈ
ಣಕಾರೋ ಬಲಂ । ಷಕಾರಃ ಪ್ರಾಣ ಆತ್ಮಾ ।
ಸ ಯೋ ಹೈತೌ ಣಕಾರ-ಷಕಾರಾವನು-
ಸಂಹಿತಮೃಚೋ ವೇದ, ಸಬಲಾಂ ಸಪ್ರಾಣಾಂ
ಸಂಹಿತಾಂ ವೇದ । ಆಯುಷ್ಯಮಿತಿ ವಿದ್ಯಾತ್ । (3.2.6)

ಇದು ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂತ್ರ. ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ವಿ–ಷ್–ಣ್–ಉ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದ ಎರಡು ಅಕ್ಷರಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಸರುಗಳು. ವಿ ಉಪಸರ್ಗ, ಉ ಪ್ರತ್ಯಯ.

ಷಕಾರವು ಪ್ರೇರಕನಾದವನು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಣಕಾರ ರಮಾ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾ ಎಂದೂ ಷಕಾರದ ಅರ್ಥ. ದೇಶ–ಕಾಲ–ಗುಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದವನು ಆತ್ಮಾ. ವಿ ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಬಲ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಕತ್ವವು

ರಮಾ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಉ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಲ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಕತ್ವವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಇದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವರ್ಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ತಸ್ಮಾತ್ ಸಮನ್ವಯೋ ವಿಷ್ಣೌ ಸ್ವರವರ್ಣಪದಾತ್ಮನಃ ।
ಅಪಿ ವೇದಸ್ಯ ಕಿಮುತ ವಾಕ್ಯರೂಪೇಣ ಸಂಗತಿಃ ॥ 320 ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರ–ವರ್ಣ-ಪದ ರೂಪವಾದ ಸಮಸ್ತವೇದದ ಸಮನ್ವಯವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವೇದದ ಸ್ವರಗಳೂ ಒಂದೊಂದು ಅಕ್ಷರಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವಾಚಕಗಳು. ಅಂದಮೇಲೆ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಘೋಷಾಃ ಸರ್ವೇಽಪಿ ವೇದಾಶ್ಚ, ಸರ್ವೇ ವೇದಾಶ್ಚ ಯತ್‌ಪದಮ್ ।
ಇಂದ್ರಂ ಮಿತ್ರಂ, ಯಮಿಂದ್ರಂ ಚ, ಪ್ರಥಮಂ ಸಂಕೃತಿಸ್ತಥಾ ॥ 321 ॥

'ನಾಮಧಾ ಸರ್ವದೇವಾನಾಮ್ ಏಕ' ಇತ್ಯಾದಿಕಾ ಶ್ರುತಿಃ ।
ಪ್ರಮಾಣಮುಕ್ತವಿಷಯೇ, ತದೇವೋಕ್ತಮುಪಕ್ರಮಾತ್ ।
ಇತಿ ಸ್ವಯಂ ಭಗವತಾ ಬ್ರುವತಾಽಶೇಷಮನ್ವಯಮ್ ॥ 322 ॥

''ತಾ ವಾ ಏತಾಃ ಸರ್ವಾ ಯಚಃ ಸರ್ವೇ ವೇದಾಃ ।
ಸರ್ವೇ ಘೋಷಾಃ ಏಕೈವ ವ್ಯಾಹೃತಿಃ ಪ್ರಾಣ ಏವ ॥'' (ಐತರೇಯ)
''ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಯತ್‌ಪದಮಾಮನಂತಿ ।
ತಪಾಂಸಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಯದ್ವದಂತಿ ॥'' (ಕಾಠಕ)
''ಇಂದ್ರಂ ಮಿತ್ರಂ ವರುಣಮಗ್ನಿಮಾಹು–

ರಥೋ ದಿವ್ಯಃ ಸಃ ಸುಪರ್ಣೋ ಗರುತ್ಮಾನ್ ।
ಏಕಂ ಸದ್ವಿಪ್ರಾ ಬಹುಧಾ ವದಂತ್ಯಗ್ನಿಂ
ಯಮಂ ಮಾತರಿಶ್ವಾನಮಾಹುಃ ॥'' (ಋ.2.3.22)
''ಯಮಿಂದ್ರಮಾಹುರ್ವರುಣಂ ಯಮಾಹು-
ರ್ಯಂ ಮಿತ್ರಮಾಹುರ್ಯಮು ಸತ್ಯಮಾಹುಃ''
''ಸ ಪ್ರಥಮ ಸಂಕೃತಿರ್ವಿಶ್ವಕರ್ಮಾ
ಸ ಪ್ರಥಮೋ ಮಿತ್ರೋ ವರುಣೋಗ್ನಿಃ''
''ಯೋ ದೇವಾನಾಂ ನಾಮಧಾ ಏಕ ಏವ'' (ಋ.8.3.17)

ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನೇ ಸೂತ್ರಕಾರರೂ 'ಜ್ಯೋತಿರುಪ-ಕ್ರಮಾತ್ತು' ಇತ್ಯಾದಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುವ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊನೆಯದಾದ ಈ ಪಾದದ ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡದೆ ಎಲ್ಲಾ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಣೆ

ಆಚಾರ್ಯರು ಸರ್ವಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ಪೂರ್ಣಪಾಠವನ್ನು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪದಸಮನ್ವಯ ಹಾಗೂ ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಉಳಿದ ಶ್ರುತಿಗಳು ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳು.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಮೊದಲ ಶಬ್ದವಾದ 'ಜ್ಯೋತಿಃ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎರಡನೆಯದಾದ 'ಉಪಕ್ರಮಾತ್' ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕಾರಣ– ಪರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪಾಠ 'ಜ್ಯೋತಿರುಪಕ್ರಮಾ' ಎಂದಿದೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ 'ಉಪ್ರಕ್ರಮಾತ್' ಎಂದೇ ಸೂತ್ರಪಾಠ, ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಉಪಕ್ರಮಾತ್ತು ತಥಾ ಹಿ ಅಧೀಯತೇ' ಎಂದು 'ಸರ್ವೇ ಘೋಷಾಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜ್ಯೋತಿಃ ಶಬ್ದದಂತೆ ಇತರ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಸಮನ್ವಯವೂ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಪರಭಾಷ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ನ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತೈವಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ನಿಷಿಧ್ಯತೇ II 323 II

ಜಡ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವೈದಿಕಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ, ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದ ಐದನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ (ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್) ಪ್ರಕೃತಿಯು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಕೆಲವು ವೇದಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದ ಘಟಿತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದನ್ನು ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಪರಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಅಸಂಗತ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು 'ಅತ್ರ ನ ನಿಷಿಧ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಅತ್ರ ಎಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ್ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಸಂಗತ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿರೋಧ ವೇನೋ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ ವೆನಿಸಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ.

ಪರಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣದ ಪ್ರಸ್ತಾವವೇ ಇಲ್ಲದ ''ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಂ'' ''ಯಸ್ಮಿನ್ ಪಂಚಪಂಚಜನಾಃ'' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ

ವನ್ನೂ ಈ ಪಾದದ ಆರಂಭದ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಭಾಷ್ಯದ ಚಮಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಅಜಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆ 'ಅಜಾ' ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಯಾವುದು, ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಂತೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಾದದ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಈ ಪಾದ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಸಂಗತವೇ ಸರಿ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನು 'ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತೈವ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಏವಶಬ್ದವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನಷ್ಟೇ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಏವ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.

ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ವಿಷದವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಅತ್ರ=ಅಧ್ಯಾಯದ ಈ ಕೊನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ.

ಆನುಮಾನಿಕಾಧಿಕರಣ ವಿಮರ್ಶೆ

ಸರ್ವವೇದೇತಿಹಾಸೇಷು ಪುರಾಣೇಷು ಚ ಸಂಗ್ರಹಾತ್ ।
'ಸತ್ವಂ ರಜಸ್ತಮ ಇತಿ ಗುಣಾಃ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಭವಾಃ ।
ನಿಬಧ್ನಂತಿ ಮಹಾಬಾಹೋ ದೇಹೇ ದೇಹಿನಮವ್ಯಯಮ್' ॥ 324 ॥
ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯರೂಪೇಣ, ಯತ್ರಾರ್ಥೋ ನಾನ್ಯ ಇಷ್ಯತೇ ।
ತೇಜೋಽಬನ್ನಾತ್ಮಕಂ ವಾಪಿ ಯದ್ಯುಪಾದಾನಮಿಷ್ಯತೇ ।
ಅನಾದ್ಯೇವಾಪರಾಧಃ ಕಃ ಪ್ರಧಾನಮಿತಿ ಚೋದಿತೇ ॥ 325 ॥

ಪ್ರಧಾನವು ಸಕಲ–ವೇದ–ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ. (ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಾತ್) ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ 'ಸತ್ವಂ ರಜಸ್ತಮಃ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪರಭಾಷ್ಯದ ಆನುಮಾನಿಕ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ''ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಂ'' ಎಂಬ ಕಾಠಕ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ ಅವಕ್ತ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮನುಷ್ಯದೇಹವೇ ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ, ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಯತ್ರ='ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಮ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಃ ಅರ್ಥಃ=ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥವೂ ನೇಷ್ಯತೇ=ಇಚ್ಛಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ತೇಜೋಬ ನ್ನಾತ್ಮಕಂ=ತೇಜಸ್ಸು, ನೀರು, ಪೃಥಿವೀರೂಪವಾದ ಉಪಾದಾನಂ=ಶರೀರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೇ ಯದಿ=ಒಂದು ವೇಳೆ ಅರ್ಥಃ=ಅರ್ಥವಾಗಿ ಇಷ್ಯತೇ= ಇಚ್ಛಿಸಲ್ಪಡುವುದಾದಲ್ಲಿ ತರ್ಹಿ=ಆಗ ಅನಾದಿ=ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಧಾನಮೇವೇತಿ= ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಚೋದಿತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಕಃ ಅಪರಾಧಃ=ಏನು ಅಪರಾಧ?

ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ನೀವು ನಿರಾಕರಿಸಿಯೂ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳದೇ ತೇಜಸ್ಸು–ನೀರು–ಪೃಥಿವೀರೂಪವಾದ ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಏಕೆ ಮಾಡಬಾರದು?

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಪರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಥಮಾಧಿಕರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆನುಮಾನಿಕಾಧಿಕರಣ ಮೊದಲ ಅಧಿಕರಣ. ಅಲ್ಲಿ,

ಮಹತಃ ಪರಮವ್ಯಕ್ತಮ್ ಅವ್ಯಕ್ತಾತ್ ಪುರುಷಃ ಪರಃ ॥

ಎಂಬ ಕಾಠಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಕೃತಿವಾಚಕ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಹಿಂದೆ 'ಶರೀರಂ ರಥಮೇವ ಚ' ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಶರೀರವೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದಾಗ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದಂತಾದೀತು. ಹೊರತು,

ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಾದದ ಉದ್ದೇಶವಾದ 'ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅಶಾಬ್ದತ್ವವು' ಈಡೇರಿದಂತಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ–

ಅಥರ್ವಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೊಂದು ವಾಕ್ಯವಿದೆ–

ವಿಕಾರಜನನೀಮಜ್ಞಾಮಷ್ಟರೂಪಾಮಜಾಂ ಧ್ರುವಾಮ್ ।
ಧ್ಯಾಯತೇಽಧ್ಯಾಸಿತಾ ತೇನ ತನ್ಯತೇ ಪ್ರೇರ್ಯತೇ ಪುನಃ ॥

(ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲ. 32 ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅಥರ್ವಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವಿದೆ, ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ ರಾಯರು.) ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಂತೂ 'ವಿಕಾರ ಜನನೀಂ ಅಜಾಂ' ಎಂದು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸ ಘಟಕವಾದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಗುಣತ್ರಯದ ಉಲ್ಲೇಖದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಆ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಯಾವುದೇ ವೇದ–ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಶಬ್ದವು ಶರೀರವಾಚಕ ಎಂಬ ಪರಭಾಷ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ– ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಶರೀರವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ಥೂಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ, ಭೂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ಸಾಂಖ್ಯಾಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅರ್ಥವೆಂದೇ ಪರಭಾಷ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತಾವಾದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿವಾಚ್ಯವಾದರೆ ಆಗುವ ನಷ್ಟವೇನು? ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮವು ವಾಚ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲ ಎಂದುದರಿಂದ ಆದ ಲಾಭವಾದರೂ ಏನು?

ಇನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದಕ್ಕೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶರೀರವೇ ಅರ್ಥ, ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಎಂದು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿದೆ? ಅದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ ತಾನೆ? ಅಂದಮೇಲೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ,

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ರಮದಂತೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದವು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಗೌಣ. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೇ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳು. ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ವಿರುವುದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದವು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಶರೀರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶರೀರಶಬ್ದವು ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಗೌಣ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಯಾಸಗಳೂ ಅನಗತ್ಯವೆಂದಿದ್ದಾರೆ ಆಚಾರ್ಯರು.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದ್ವೈತ ವಾದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ತೇಜೋಬನ್ನಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದವು ಪ್ರಕೃತಿವಾಚಕವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಸಮಾಧಾನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ, ಆಗ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು. ಹೊರತು, ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನಲ್ಲ, ಆದರೆ, ಪರವಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸೂತ್ರದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಸಂಗತ.

ಇದೂ 'ಅಪರಾಧಃ ಕಃ ಪ್ರಧಾನಮಿತಿ ಚೋದಿತೇ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಪ್ರಧಾನವು ಅವ್ಯಕ್ತಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂದರೆ ಏನು ಬಾಧಕ? ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಬಾಧಕ', ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಚಮಸಾಧಿಕರಣದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಅಜಾಮೇಕಾಮಿತಿ ಪ್ರಾಹ ಶ್ರುತಿರೇತಾಂ ಯದಾ ತದಾ ।
ಕೋ ದೋಷಃ, ಸರ್ವಥೈವಾಸ್ತಿ ಪರಿಣಾಮಿ ಜಡಂ ಯದಿ ॥ 326 ॥

ಯದಾ=ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ತೇಜೋಬನ್ನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಡವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯದಿ=ಒಂದು ಪಕ್ಷ

ಪರಿಣಾಮಿ ಜಡಂ=ಪರಿಣಾಮವಾಗುವ ಜಡವಸ್ತುವು ಸರ್ವಥೈವ=ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ತಿ=ಇದೆಯಾದರೆ ತದಾ=ಆಗ ಅಜಾಮೇಕಾಂ ಇತಿ='ಅಜಾಮ್ ಏಕಾಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಏತಾಂ=ಸಾಂಖ್ಯಾಭಿಮತ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಾಹ=ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೋ ದೋಷಃ=ಏನು ದೋಷ?

''ಅಜಾಮೇಕಾಂ ಲೋಹಿತಶುಕ್ಲಕೃಷ್ಣಾಂ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಜಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಅಜಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತೇಜೋಬನ್ನಾದಿಗಳು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂದಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಿಕಾರಣವಾದ ಒಂದು ಜಡವಸ್ತುವು ಬೇಕೇಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾದರೇನು, ತೇಜೋಬನ್ನಾತ್ಮಕವಾದರೇನು?

ವಿವರಣೆ

ಅಜಾಮೇಕಾಂ ಲೋಹಿತ-ಶುಕ್ಲ-ಕೃಷ್ಣಾಂ
(ಬಹ್ವೀಃ ಪ್ರಜಾಃ ಜನಯಂತೀಂ ಸರೂಪಾಮ್ ।)
ಬಹ್ವೀಃ ಪ್ರಜಾ ಸೃಜಮಾನಾಂ ಸರೂಪಾಃ ।
ಅಜೋ ಹ್ಯೇಕೋ ಜುಷಮಾಣೋಽನು ಶೇತೇ ।
ಜಹಾತ್ಯೇನಾಂ ಭುಕ್ತಭೋಗಾಮಜೋಽನ್ಯಃ ॥

ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು-ಬಿಳಿ-ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣಗಳುಳ್ಳ 'ಅಜಾ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು ತನ್ನಂತಿರುವ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನು ಇದನ್ನೇ ಅರಸುತ್ತಾ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅದನ್ನು ಭೋಗಿಸಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಜಾಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಏನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಮಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಜಾಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ತೇಜೋಬನ್ನಾತ್ಮಕವಾದ ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಇದರ ಔಚಿತ್ಯವೇನು? ಪ್ರಕೃತಿಯೋ, ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮವೋ, ಬ್ರಹ್ಮನಂತೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಣಾಮಿಕಾರಣವಲ್ಲ, ಅಂದಮೇಲೆ ಅಜಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಲಾಭ-ನಷ್ಟಗಳು ಸಮಾನ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು-ಬಿಳಿ-ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಮೂಲಕ, ರಜಸ್ಸು-ಸತ್ವ-ತಮೋಗುಣಗಳು 'ಅಜಾ' ಶಬ್ದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇವೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಅದರಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅಜಾ ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಭೂತಸೂಕ್ಷ್ಮವೇ ಅಜಾಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನಿದೆ?

ಸ್ವಮತ ನಿರೂಪಣೆ

ಅಸ್ಮಾಕಂ ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥೋ ಭಗವಾನೇಕ ಏವ ತು ।
ಮುಖ್ಯಮಾತ್ರತಯಾ ರೂಢಂ ಸರ್ವಮಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ ।
ಸರ್ವೇಷಾಮಪಿ ಶಬ್ದಾನಾಂ, ಗೌಣಾದ್ಯಂ ತದಯೋಗತಃ ॥ 327 ॥

ನಮಗಾದರೂ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಪರಮ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ, ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಗಳಿದ್ದಾಗ ಗೌಣಾರ್ಥ–ಲಾಕ್ಷಣಿಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.

ವಿವರಣೆ

'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪರಮ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೂ ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಢಿ ಇದೆಯೋ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಆ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಬಾಧಕ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜಾಶಬ್ದದ ಪರಮ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮ. ರೂಢಾರ್ಥ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಅರ್ಥದ್ವಯಮಭಿಪ್ರೇತ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತೇ ಹರಿರುಕ್ತವಾನ್ ।
''ಕಾರ್ಯಾಣಾಂ ಕಾರಣಂ ಪೂರ್ವಂ ವಚಸಾಂ ವಾಚ್ಯಮುತ್ತಮಮ್ ।
ಯೋಗಾನಾಂ ಪರಮಂ ಸಿದ್ಧಿಂ ಪರಮಂ ತೇ ಪದಂ ವಿದುಃ ॥'' (ಇತಿ)
॥ 328 ॥

''ಆ ಭಗವಂತನು ಮಹದಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಮುಖ್ಯಕಾರಣ. ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅವನೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯೋಗವೃತ್ತಿಗೆ

ಅವನೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ. ಅಂತಹ ನಿನ್ನ (ಭಗವಂತನ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ''. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ವೈದಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಷ್ಣು ಪರಮ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ಇಂದ್ರಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬದಲು ವಿಷ್ಣು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ, ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯ ಮಹತ್ತತ್ವ. ಆದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಳಗಿರುವ ಭಗವಂತನೇ ಮಹತ್ತತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. 'ಇದು ಕಾರ್ಯಾಣಾಂ ಕಾರಣಂ ಪೂರ್ವಂ' ಎಂಬ 'ಪ್ರವೃತ್ತ' ವಚನದ ಭಾವಾರ್ಥ.

ಇಂದ್ರಾದಿ ವೈದಿಕ ಪದಗಳು ''ಐಶ್ವರ್ಯವುಳ್ಳವನು'' ಇತ್ಯಾದಿ ಯೋಗಾರ್ಥ ವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳ ಅಂತಹ ಯೋಗಾರ್ಥವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಗವಂತನಿಗೇ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. 'ಪರಮಾಂ ಸಿದ್ಧಿಂ' ಎಂದರೆ ಯೋಗಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯನಾದವನು ಭಗವಂತ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಪದಗಳ ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯ ಭಗವಂತ.

ಇತಿ, ಬುದ್ಧ್ಯಾ ಸಮಾರೋಹಾದ್ ಉಭಯೋರ್ಯೋಗರೂಢಯೋಃ ।
ತ್ಯಾಗೇ ಚ ಕಾರಣಾಭಾವಾದ್ ಉಭಯಾರ್ಥತ್ವಮುಚ್ಯತೇ ॥ 329 ॥

'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಜಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಯೋಗವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ನ ಜಾಯತೇ ಇತಿ ಅಜಾ) ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ರೂಢಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದರ್ಥವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪರಮ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕು. (ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಉಭಯಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.)

ವಿಪರೀತಪ್ರಮಾಭಾವೇ ಪೂರ್ವಾರೋಹಸ್ತು ಕಾರಣಮ್ ।
ಸಾ ಭವೇದ್ಯತ್ರ ಸ ವ್ಯರ್ಥಃ ಪೂರ್ವಾರೋಹೋ ಯಥಾ ಭ್ರಮಃ ।
ಅತೋ ಜಗದುಪಾದಾನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ವಕ್ತಿ ಸಾ ಶ್ರುತಿಃ ॥ 330 ॥

ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಮೊದಲು ಬಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾ ಇರುವುದೋ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಯಂತೆ ಮೊದಲು ಬಂದ ನಿರ್ಣಯವು ಅರ್ಥನಿಶ್ಚಾಯಕವಾಗದೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವು ನಿರ್ಬಾಧವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಹಾಗೂ ಉಪಾದಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಉಪಾದಾನ ಎಂದರೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜಾಶಬ್ದವು ಪ್ರಕೃತಿವಾಚಕವಲ್ಲ, ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ದ್ವೈತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿ ಪರವಾದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ನಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾಧಿಕರಣದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಯತ್ತತ್ ತ್ರಿಗುಣಮವ್ಯಕ್ತಂ ನಿತ್ಯಂ ಸದಸದಾತ್ಮಕಮ್ ।
ಪ್ರಧಾನಂ ಪ್ರಕೃತಿಂ ಪ್ರಾಹುರವಿಶೇಷಂ ವಿಶೇಷವತ್ ॥ 331 ॥

ಯಾವುದು ಕಾರ್ಯರೂಪವೂ ಕಾರಣರೂಪವೂ, ನಿತ್ಯವೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ (ಅವಿಶೇಷಂ) ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ನ ಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾದಪಿ' ಎಂಬ ಅಧಿಕರಣದ ಪರಭಾಷ್ಯೋಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಯಸ್ಮಿನ್ ಪಂಚ ಪಂಚ ಜನಾಃ ಆಕಾಶಶ್ಚ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಃ' ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಾಭಿಮತ ಪಂಚವಿಂಶತಿ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿ 25 ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಗವತದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಆ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯ ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

''ಪಂಚಭಿರ್ಪಂಚಭಿರ್ಬ್ರಹ್ಮ ಚತುರ್ಭಿರ್ದಶಭಿಸ್ತಥಾ ।
ಏತಚ್ಚತುರ್ವಿಂಶತಿಕಂ ಗಣಂ ಪ್ರಾಧಾನಿಕಂ ವಿದುಃ ॥''
ಇತಿ ಭಾಗವತೇ ಪ್ರಾಹ ವಿದ್ಯಾಧೀಶಃ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುಃ ॥ 332 ॥

ಪಂಚಭೂತಗಳು, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಮಹತ್ತತ್ವ-ಅಹಂಕಾರತತ್ವ-ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಈ ನಾಲ್ಕು, ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ತುಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹದಿನಾಲ್ಕರ ಗುಂಪನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ತತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ (ಪ್ರಾಧಾನಿಕಂ) ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯಾಧೀಶರಾದ ಸ್ವಾಮಿ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?) ಆದ್ದರಿಂದ 'ನ ಸಂಖ್ಯೋಪಸಂಗ್ರಹಾಧಿಕರಣ' ಸಾಂಖ್ಯಮತ ನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣ ವಿಮರ್ಶೆ

ನ ಚ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದೇನ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾದಾನಮುಚ್ಯತೇ ॥ 333 ॥

''ಅವಿಕಾರಃ ಸದಾ ಶುದ್ಧಃ ನಿತ್ಯಆತ್ಮಾ ಸದಾ ಹರಿಃ ।
ಸದೈಕರೂಪವಿಜ್ಞಾನಬಲ ಆನಂದರೂಪಕಃ ॥ 334 ॥

ನಿರ್ವಿಕಾರೋऽಕ್ಷರಃ ಶುದ್ಧಃ ನಿರಾತಂಕೋऽಜರೋऽಮರಃ ।
ಅವಿಶ್ವೋ ವಿಶ್ವಕರ್ತಾಜೋ ಯಃ ಪರಃ ಸೋऽಭಿಧೀಯತೇ ।'' ॥ 335 ॥

''ನಿರ್ವಿಕಾರಮನೌಪಮ್ಯಂ ಸದೈಕರಸಮಕ್ಷಯಮ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಪರಮಾತ್ಮೇತಿ ಯಂ ವಿದುರ್ವೈದಿಕಾ ಜನಾಃ ॥'' ॥ 336 ॥

ಇತಿ ಶ್ರುತಿಪುರಾಣೋಕ್ತ್ಯಾ ನ ವಿಕಾರೀ ಜನಾರ್ದನಃ ॥ 337 ॥

'ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ದೃಷ್ಟಾಂತಾನುಪರೋಧಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ' ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವದಾ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನು, ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಸಂಪರ್ಕ ಅವನಿಗೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ.(ಸದಾ ಶುದ್ಧಃ) ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಅವನು ಸ್ವಾಮಿ(ನಿತ್ಯಆತ್ಮಾ). ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಸದಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆನಂದರೂಪನು. ಅವನಿಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ, ನಾಶರಹಿತ, ದೋಷಗಳಿಲ್ಲ, ಭಯವಿಲ್ಲ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಮರಣವಿಲ್ಲ, ಅವನು ಜಗದಾತ್ಮಕನಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತಾ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದವನು, ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.'

''ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಾರನೆಂದೂ, ಅಸದೃಶನೆಂದೂ, ಸದಾ ಏಕರೂಪನೆಂದೂ, ನಾಶರಹಿತನೆಂದೂ, ಪೂರ್ಣನೆಂದೂ, ಅನುಪಮನೆಂದೂ, ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ವೈದಿಕರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.''

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ–ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ, ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ದ್ವಿತೀಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅವನು ನೇಕಾರನಂತೆ ನಿಮಿತ್ತನೂ ನೂಲಿನಂತೆ ಉಪಾದಾನನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ–ದೃಷ್ಟಾಂತಾನುಪರೋಧಾತ್'

ಎಂದು ಸೂತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ=ಉಪಾದಾನನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ನಿಮಿತ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ''ಯೇನಾಶ್ರುತಂ ಶ್ರುತಂ ಭವತಿ –ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮತ್ತು,

'ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯ ಏಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ ವಿಜ್ಞಾತೇನ

ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್'

ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ–ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಗೆ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಚ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತತ್ವವನ್ನು ಸಮುಚ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪರಭಾಷ್ಯದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಉಪಾದಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಾಗಬೇಕು. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಧರ್ಮಿವಿಕಾರ. ಬಂಗಾರದಿಂದ ಬಳೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಧರ್ಮವಿಕಾರ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಿಗಾಗಲೀ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನನಲ್ಲ.

ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾಪ್ತಿರನಿವರ್ತ್ಯೋऽನ್ಯಥಾಭವಃ ।
ಕ್ಷೀರಾದಿವದ್ ವಿಕಾರಃ ಸ್ಯಾತ್, ನೈವ ಸ ಸ್ಯಾದ್ಧರೇಃ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 338 ॥

ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಒಂದು ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವಿಶೇಷಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಗದಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ ವಿಕಾರವಾಗುವ ಕ್ರಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಕ್ಷೀರಾದಿಗಳು ಉದಾಹರಣೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧದ ವಿಕಾರವೂ ಎಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಉಪಾದಾನನಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಕಾರವು ಎರಡು ವಿಧ–ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತ=ವಸ್ತುವಿನ

ಮೂಲರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುವುದು. ಧರ್ಮಪರಿವರ್ತ–ವಸ್ತು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿವರ್ತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವರ್ತ್ಯ ಎಂದು. ಅಂದರೆ (1) ನಿವರ್ತ್ಯ ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತ, (2) ಅನಿವರ್ತ್ಯ ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತ, (3) ನಿವರ್ತ್ಯ ಧರ್ಮಪರಿವರ್ತ (4) ಅನಿವರ್ತ್ಯಧರ್ಮಪರಿವರ್ತ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು

1. ನಿವರ್ತ್ಯ ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತ–ತಾಮ್ರವು ರಾಸಾಯನಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗುವುದು. (ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಾಮ್ರವನ್ನಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬಹುದು)
2. ಅನಿವರ್ತ್ಯ–ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತ– ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುದು. ಮೊಸರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಾಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗದು.
3. ನಿವರ್ತ್ಯ ಧರ್ಮಪರಿವರ್ತ–ಬಂಗಾರದ ಬಳೆಯನ್ನು ಕುಂಡಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಬಂಗಾರವು ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಟಕತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಹೋಗಿ ಕುಂಡಲತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕರಗಿಸಿ ಬಳೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿವರ್ತ್ಯಧರ್ಮಪರಿವರ್ತ.
4. ಅನಿವರ್ತ್ಯ ಧರ್ಮಪರಿವರ್ತ–ಹಸಿರಾದ ಮಾವು ಹಣ್ಣಾದಾಗ ಹಳದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳದಿ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೆ ಹಸಿರಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ವಿಶೇಷಾಪ್ತಿ' ಪದದಿಂದ ಧರ್ಮದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು 'ಅನ್ಯಥಾಭವಃ' ಪದದಿಂದ ಧರ್ಮಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ನಿವರ್ತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ 'ಅನಿವರ್ತ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಿ–ಧರ್ಮ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿದಾಗ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ವಿಕಾರಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳು ಕಾಲ, ದೇಶ, ವಾತಾವರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಾಧೀನಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದ. ಅವನು ಪರಾಧೀನನಲ್ಲ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ವಿಧದ ವಿಕಾರಗಳು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಉಪಾದಾನನಲ್ಲ.

ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಕಾರಗಳು ಪರಾಧೀನವಾಗಿದ್ದರೂ ಚೇತನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ– 'ತದಾತ್ಮಾನಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದದ ಸಮಾಧಾನ.

ಈ ಸಮಾಧಾನ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅಶುದ್ಧ, ದುಃಖಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಶುದ್ಧ ಆನಂದಾತ್ಮಕ. ಯಾವ ವಿವೇಕಿಯೂ ತಾನು ಬಯಸಿ ದುಃಖವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೂ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅಂತಹವನು ಈ ದುಃಖಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚರೂಪನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತಾಳುತ್ತಾನೆ, ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿದ ಅದ್ವೈತವಾದ. ಅವರ ದರ್ಶನದಂತೆ ನೂಲು ಬಟ್ಟೆಯಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ಈ ಜಗತ್ತೂ ಸತ್ಯವೆ. ದುಃಖಾದಿಗಳೂ ಸತ್ಯ. ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಬಂದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಸ್ಕರಾದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ.

''ತದಾತ್ಮಾನಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ–ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ, ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರ ಮೇಲೆ ಕುತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಅವನು ತರ್ಕದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿದವನು.''

ಈ ಸಮಾಧಾನವೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ– 'ಅವಿಕಾರಃ ಸದಾಶುದ್ಧಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. 'ತದಾತ್ಮಾನಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರ ಅವನು ಜಗದಾಕಾರ ತಾಳುತ್ತಾನೆ, ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದೀತು. ವಿರುದ್ಧ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ತರ್ಕದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು. ''ಬ್ರಹ್ಮ ತರ್ಕಾಗೋಚರ'' ಎಂದರೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವ ಕಾರಣ ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

''ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಕುಂಡಲವು ಕಟಕವಾದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವ ಧರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.''

ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಇದು ''ಅಸ್ಥೂಲಮನಣು'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ. ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥೂಲಂ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸ್ಥೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ಥೂಲತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧ.

ಅಥವಾ ಹಾಲು ಮೊಸರಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತರೂಪವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆಗ ಮೊಸರಾದಾಗ ಹಾಲು ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇಲ್ಲದಾಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿ, ಧರ್ಮಿಪರಿವರ್ತ ಎಂಬ ಎರಡೂ ವಿಧದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗದು.

ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಅಪಾದಾನತ್ವಮೇವಾಸ್ಯ ಯದ್ಯುಪಾದಾನತೇಷ್ಯತೇ ।
ಅಂಗೀಕೃತಂ ತತ್ ಪಿತೃವತ್, ನ ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಾ ಭವಃ ॥ 339 ॥

ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರದಂತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನು, ತಂದೆಯು ಮಗುವಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಅಪಾದಾನನಾದುದರಿಂದ ಉಪಾದಾನನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಉಪಾದಾನತ್ವವನ್ನು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಗದಾಕಾರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ, ಎನ್ನುವ ಉಪಾದಾನತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ಅಧಿಕರಣವನ್ನು ಅದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯದಂತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಎಂದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ– ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಥೂಲರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಕಾರ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅಂತಹ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರದಂತಿದೆ. ಶರೀರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ– ''ರಾಮನು ಚಿಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದ, ಈಗ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿದ್ದಾನೆ'. ಇಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವುದು ಶರೀರ ಮಾತ್ರ. ಆದರೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಿಗೂ, (ರಾಮನಿಗೂ) ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಿಮಾಣಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಂತೆ. ಅವನೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇದು ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ. ತಂದೆಯ ದೇಹದ ಪರಿಣಾಮ ಮಗುವಿನ ದೇಹ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ದೇಹಗಳು ಒಂದರ ವಿಕಾರ ಇನ್ನೊಂದು. ಅದರೊಳಗಿನ ಆತ್ಮರು ಒಂದರ ವಿಕಾರ ಇನ್ನೊಂದಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಕಾರಗೊಂಡು ಮಹತ್ತತ್ವವಾಯಿತು. ಎರಡರ ಒಳಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾದಾನ. ಅಂದರೆ, ಅವನು ವಿಕಾರವಾಗುವ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತಾ, ಸ್ವಯಂ ವಿಕಾರಿ ಅಲ್ಲ, ಇಂತಹ ಉಪಾದಾನತ್ವವು ನಮಗೇನೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ನಾವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.

ರಾಮಾನುಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದರೂ ಅವರು ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ, ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತ ಉಪಾದಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಶರೀರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಉಪಾದಾನ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಮಿತ್ತ. ಇದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತ ಉಪಾದನಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಬಂತು. ಅಭೇದ ಬರಲಿಲ್ಲ,

ಇನ್ನು ಪಾತಂಜಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ (ಯೋಗದರ್ಶನ) ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನುಗ್ರಾಹಕ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಳಗಿರುವ

ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಯೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರಾಸವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ 'ಸಮಯ' ನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲ ಪಾದ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯ 'ಅನ್ಯತ್ರಾಭಾವಾತ್ ನ ತೃಣಾದಿವತ್' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಿನ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಪಾತಂಜಲಮತ ನಿರಾಸಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಯೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಮತನಿರಾಸ ಅಪ್ರಾಸಂಗಿಕ.

ನಚೋರ್ಣನಾಭಿ–ಜನಿತೃ-ಮಾತೃಣಾಂ ಚ ವಿಕಾರಿತಾ ।
ಚೇತನತ್ವಾತ್, ತದನ್ನಂ ಹಿ ಕಾರ್ಯರೂಪತಯಾ ಭವೇತ್ ॥ 340 ॥

ಜೇಡರಹುಳು–ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಇವರು ಚೇತನರಾದ ಕಾರಣ ಇವರಿಗೆ ವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಇವರು ತಿಂದಿರುವ ಆಹಾರವೇ ಜೇಡರ ಬಲೆ, ಮಕ್ಕಳ ದೇಹರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಜೇಡರ ಹುಳುವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ 'ಪಿತಾಹಮಸ್ಯ ಜಗತಃ–ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಂದೆ, ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಜೇಡರ ಹುಳುವಿನಿಂದ ಬಲೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಬಲೆಗೆ ಹುಳ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ತಂದೆ ಮಗುವಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ— ಜೇಡರ ಹುಳ ಎಂದಾಗ ಜಡವಾದ ದೇಹ, ಅದರೊಳಗಿರುವ ಒಂದು ಚೇತನ, ಎರಡೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಂದೆ–ಮಗ ಎಂದಾಗಲೂ ತಂದೆಯ ದೇಹ, ಅದರೊಳಗಿನ ಆತ್ಮ, ಮಗನ ದೇಹ, ಅದರೊಳಗಿನ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಗನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮಗನ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿನ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಆಗ ತಂದೆಯ ದೇಹದಿಂದ ಮಗನ ದೇಹ ಅಥವಾ ಅದರೊಳಗಿನ ಆತ್ಮ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅದರಂತೆ ತಂದೆಯ ಆತ್ಮದಿಂದ ಮಗನ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ದೇಹ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಸಂಭವಗಳು.

1. ತಂದೆಯ ದೇಹದಿಂದ ಮಗನ ದೇಹ
2. ತಂದೆಯ ಆತ್ಮದಿಂದ ಮಗನ ಆತ್ಮ
3. ತಂದೆಯ ದೇಹದಿಂದ ಮಗನ ಆತ್ಮ
4. ತಂದೆಯ ಆತ್ಮದಿಂದ ಮಗನ ದೇಹ

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಮೂರೂ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು 'ಚೇತನತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆತ್ಮ ನಿತ್ಯ, ಅವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜಡರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಭವನೀಯವಲ್ಲ, ಉಳಿದ ಮೊದಲ ಪಕ್ಷ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು. ಅದನ್ನು 'ತದನ್ನಂ ಹಿ' ಎಂಬ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೇಡರಹುಳು ತಿಂದ ಆಹಾರವು ಬಲೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಂದೆ ತಾಯಂದಿರು ತಿಂದ ಆಹಾರವು ಶುಕ್ರ–ಶೋಣಿತರೂಪವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಮಗುವಿನ ದೇಹ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಡದಿಂದ ಜಡಾಂತರವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರದ ಒಳಗಿರುವ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರ ಈ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಹೊರತು ಅದರೊಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಜನಯಿತಾ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಆಡುಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದದ ಬದಲು 'ಜನಿತೃ' ಎಂಬ ವೈದಿಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ವೇದತುಲ್ಯವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಪಾದಾನತಯಾ ವಿಶ್ವಕರ್ತೃತ್ವಂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕಮ್ ।
ಉಕ್ತಂ ಭಾಲ್ಲವಿಶಾಖಾಯಾಂ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕೇ ಚ ಸಾದರಮ್ ॥ 341 ॥

ಭಾಲ್ಲವೇಯ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಅಪಾದಾನನಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತನೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಪುರಸ್ಸರ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿದ್ದು, ನೇಕಾರನಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮಹದಾದಿ

ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಕರ್ತೃ. ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಳಗಿದ್ದು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಅಪಾದಾನನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

''ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರಾತ್ ಪ್ರಭೋಃ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಅವಿಕಾರಸ್ಯ ಸರ್ವದಾ ।
ಸ್ವಭಾವೋಽಯಮನಂತಸ್ಯ ರಜೋ ಯೇನಾಭವಜ್ಜಗತ್ ॥'' ॥ 342 ॥

''ಸ್ವದೇಹಾದಿಚ್ಛಯಾ ವಿಶ್ವಂ ಭುಕ್ತಪೂರ್ವಂ ಜನಾರ್ದನಃ ।
ಸಸರ್ಜ ಮಾತಾಪಿತೃವತ್ ಊರ್ಣನಾಭಿವದೇವ ವಾ ।
ಪ್ರಧಾನಂ ಪರಿಣಮ್ಯೇಶಃ ನಿರ್ವಿಕಾರಃ ಸ್ವಯಂ ಸದಾ ॥'' ॥ 343 ॥

ಸರ್ವದಾ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಸ್ವಾಮಿಯ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು, ಕೇವಲ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಜೋಗುಣ–ಉಪಲಕ್ಷಿತ-ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಯಾರಿಂದಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವುದೋ ಅದು ಅನಂತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವ.

ತಂದೆ-ತಾಯಿಯಂತೆ, ಜೇಡರ ಹುಳದಂತೆ ಸ್ವಯಂ ಸದಾ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿದ್ದು ಆ ಜನಾರ್ದನನು ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ತಿಂದಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯಂತೆ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಣಾಮಗೊಳಿಸಿ ತನ್ನ ಉದರದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ನ ಚೇತನವಿಕಾರಃ ಸ್ಯಾದ್ಯತ್ರ ಕ್ವಾಪಿ ಹ್ಯಚೇತನಮ್ ।
ನಾಚೇತನ ವಿಕಾರೋಽಪಿ ಚೇತನಃ ಸ್ಯಾತ್ ಕದಾಚನ ॥ 344 ॥

ಯಾವ ದೇಶ–ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಜಡವು ಚೇತನದ ವಿಕಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಎಂದೂ ಚೇತನವು ಜಡದ ವಿಕಾರವೂ ಆಗಲಾರದು.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದೆ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಭವಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನ್ನು 'ಚೇತನತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಯಿತು. ತಂದೆಯ ಆತ್ಮದಿಂದ ಮಗನ ದೇಹ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ,

ತಂದೆಯು ಚೇತನನಾದುದರಿಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ– ಅಚೇತನವು ಎಂದೂ ಚೇತನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅದರಂತೆ ತಂದೆಯ ದೇಹದಿಂದ ಮಗನ ಆತ್ಮ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ– ಚೇತನವು ಎಂದೂ ಅಚೇತನದ ವಿಕಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ವಿಕಾರವಾದಾಗ ಅವೆರಡರ ಮೂಲಸ್ವಭಾವ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆ ಆದಾಗ ಅವೆರಡೂ ಮಣ್ಣೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜಡ–ಚೇತನಗಳು ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದವುಗಳು. ಅವೆರಡರ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದರ ವಿಕಾರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನ ಚಾನ್ಯಸ್ಯಾನ್ಯರೂಪತ್ವಂ ವಿಕೃತತ್ವೇಽಪಿ ದೃಶ್ಯತೇ ।
ನ ಕ್ಷೀರಾದನ್ಯತಾ ದಧ್ನಃ ಕೇನಚಿದ್ ದೃಶ್ಯತೇ ಕ್ವಚಿತ್ ।
ಸರ್ವಜ್ಞಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽನ್ಯತ್ವಂ ಜಗತೋ ಹ್ಯನುಭೂಯತೇ ॥ 345 ॥

ವಿಕಾರಗೊಂಡಾಗ ವಿಕೃತವು ವಿಕಾರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾದಾಗ ಹಾಲು ಮೊಸರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕಾರವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾದಾನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಒಂದರ ವಿಕಾರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗಿರಬೇಕು. ನೂಲಿನ ವಿಕಾರ ಬಟ್ಟೆ. ಬಟ್ಟೆಗೆ ನೂಲು ಉಪಾದಾನ. ಮಣ್ಣಿನ ವಿಕಾರ ಮಡಿಕೆ. ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಗೆ ಉಪಾದಾನ. ಬಂಗಾರದ ವಿಕಾರ ಬಳೆ. ಬಳೆಗೆ ಬಂಗಾರ ಉಪಾದಾನ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರವು ಬಳೆಯಾದಾಗ ಬಳೆಗೂ ಬಂಗಾರಕ್ಕೂ ಭೇದವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕಾರ ಜಗತ್ತಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಭೇದವು ತೋರಬಾರದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಜಗತ್ತು ಜಡ. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನನಲ್ಲ.

ಅಭೇದಃ ಸತ್ವಮಾತ್ರೇಣ ಸ್ಯಾತ್ ಖರ್ವ–ಸ್ವರ್ಣಯೋರಪಿ ॥ 346 ॥

ಸತ್ವಧರ್ಮಾನುಗತಿ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಭೇದಃ=ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದಾದರೆ ಕಬ್ಬಿಣ ಮತ್ತು ಬಂಗಾರಗಳಿಗೂ ಅಭೇದ ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಸತ್ವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮದ ಅನುಗತಿ ಇದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕಾರ ಜಗತ್ತಾದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಭೇದವು ತೋರಬಾರದು ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅಭೇದವೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ತೋರಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಆಕ್ಷೇಪ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿ. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸತ್, ಜಗತ್ತೂ ಸತ್, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸತ್ವೇನ ಅಭೇದವಿದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರ–ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸುವರ್ಣಕ್ಕೂ ಕಬ್ಬಿಣಕ್ಕೂ ಐಕ್ಯ ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಸತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ, ಎಂದು.

ಪರಿಣಾಮವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸ್ಯೂತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುವರ್ಣದ ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವು ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣವು ಸುವರ್ಣದ ವಿಕಾರವಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ ಸತ್ವಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನ–ಆನಂದಾದಿಗಳೂ ಅವನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳು. ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಕಾರವಲ್ಲ,

ಭಾಗೇನ ಪರಿಣಾಮಶ್ಚೇದ್ ಭಾಗಯೋರ್ಭೇದ ಏವ ಹಿ ।
ಯೋ ಭಾಗೋ ನ ವಿಕಾರೀ ಸ್ಯಾತ್ ಸ ಏವಾಸ್ಮಾಕಮೀಶ್ವರಃ ॥ 347 ॥

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಒಂದು ಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ, ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳದ ಆ ಭಾಗವೇ ನಮ್ಮ ಈಶ್ವರ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆ– ಸದ್ರೂಪ ಮತ್ತು ಚಿದ್ರೂಪ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ ಸತ್ವ. ಅದರ ಅನುಗತಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಲು ಬಾಧಕಗಳಿಲ್ಲ. ಚಿದಾನಂದಾತ್ಮಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತತ್ವವನ್ನೂ ಉಪಾದಾನತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಎಂಬ ಆಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ.

ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವ ಸದ್ರೂಪವೇ ಪ್ರಕೃತಿ. ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಚಿದ್ರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವ ಸದ್‌ಭಾಗ ಉಪಾದಾನ, ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಚಿದ್‌ಭಾಗ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ, ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಬೇರೆ ಉಪಾದಾನ ಬೇರೆ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಗಿ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನತ್ವ ವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ಆಯಿತು.

ಭಿನ್ನಾನಾಂ ಸಮುದಾಯಸ್ಯ ನಾಮ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಚೇದ್ ಭವೇತ್ ।
ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾದಾನತಾ ನ ಸ್ಯಾತ್ ತದಾ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಹಿ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 348 ॥

ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಸತ್‌ರೂಪವಾದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎರಡರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಆ ಸಮುದಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾದಾನ ಎಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಭಾಸ್ಕರಮತ ತೋರಿಸಬಹುದು–

ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್' ಎಂಬ ರೂಪಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ ಸತ್' ಎರಡರ ಸಮುದಾಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದರ ಒಂದು ಅಂಶ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ, ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ ನಿಮಿತ್ತ. ಇದರಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದನತ್ವ ಬಂದಂತಾಯಿತು, ಎಂದು.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎರಡರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮುದಾಯವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಚಿತ್-ಸತ್ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತ್ವಂತರ. ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾದಾನಕವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯವು ಎರಡರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತ್ವಂತರವಲ್ಲ, ಆ ಚಿತ್–ಸತ್ ಎರಡು ರೂಪಗಳೇ ಸಮುದಾಯವಾದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉಪಾದಾನ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದಂತಾಗಿ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನತಾವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತೆಯೇ. ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ವಿವಾದ, ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಏಕದೇಶವಾದ ಚಿದ್‌ಭಾಗಕ್ಕೋ? ಎಂದು. ಹೆಸರಿನ ವಿವಾದ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ತತ್ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರಿ. ಅಂತಹ ವಿವಾದ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಬೇರೆ, ನಿಮಿತ್ತ ಬೇರೆ. ಉಪಾದಾನವಾದುದು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ, ನಿಮಿತ್ತವಾದುದು ಉಪಾದಾನವಲ್ಲ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಉಭಯಮತದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ.

ಉಪಾದಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀ ಇಲ್ಲ

ಅವತಾರಿಕೆ

''ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ''
''ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ''

ಇತ್ಯಾದಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿ ಇದೆ. (ಯತಃ ಎಂದು ಪಂಚಮ್ಯಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ತಸಿಲ್ ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಶಬ್ದ) ''ಅಪಾದಾನೇ ಪಂಚಮೀ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಅಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆ ಇರುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ''ಜನಿಕರ್ತುಃ ಪ್ರಕೃತಿಃ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಉಪಾದಾನಕ್ಕೆ ಅಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಪಾದಾನತ್ವವು ವಾಚ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಉಪಾದಾನ ರೂಪವಾದ ಕಾರಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಉಪಾದಾನತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಶೃಂಗಾಚ್ಛರೋಽವಿಲೋಮಭ್ಯೋ ದೂರ್ವಾ ಗೋಮಯತಸ್ತಥಾ ।
ವೃಶ್ಚಿಕಶ್ಚೇತ್ಯೇವಮಾದ್ಯೇಷು ಅಪಾದಾನತ್ವಮಿಷ್ಯತೇ ॥ 349 ॥

''ಶೃಂಗಾತ್ ಶರೋ ಜಾಯತೇ'' ''ಅವಿಲೋಮಭ್ಯಃ ದೂರ್ವಾ ಜಾಯತೇ'' ''ಗೋಯಮತಃ ವೃಶ್ಚಿಕೋ ಜಾಯತೇ'' ಈ ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯು ಅಪಾದಾನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಉಪಾದಾನತ್ವವನ್ನಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

'ಶೃಂಗದಿಂದ' (ಕೊಂಬಿನಿಂದ) 'ಶರ' (ಕೇದಗೆ ಪೊದೆ) ಎಂಬ ಹುಲ್ಲು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ'. 'ಕುರಿಯ ರೋಮಗಳಿಂದ ಗರಿಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' 'ಗೋಮಯದಿಂದ ಚೇಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದು ''ಶೃಂಗಾತ್ ಶರಃ ಜಾಯತೇ'' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ. ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ– ಆ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಪಾದಾನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಉಪಾದಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. 'ಜನಿಕರ್ತುಃ ಪ್ರಕೃತಿಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ, ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಉಪಾದಾನವಾದ ಭಾಗದ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ್ದ, ಉಪಾದಾನ ಭಾಗ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಭಾಗವಾಚಕ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಮಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆದು ಕುಂಬಾರ ಅದನ್ನು ಮಡಿಕೆಯಾಕಾರಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮಡಿಕೆಯಾದ ಮಣ್ಣು ಉಪಾದಾನ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಡಿಕೆಯಾಗದೇ ಉಳಿದಿರುವ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಅಪಾದಾನ ಸಂಜ್ಞೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಗೆ ಅಪಾದಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಉಪಾದಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಪಾದಾನ ಎಂದರೆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಧಿ. ಮರದಿಂದ ಹಣ್ಣು ಬಿದ್ದಾಗ ಹಣ್ಣಿಗೂ ಮರಕ್ಕೂ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಧಿ ಮರ. ಹೀಗಾಗಿ 'ವೃಕ್ಷಾತ್ ಪರ್ಣಂ ಪತತಿ' ಎಂದು ವೃಕ್ಷವಾಚಕ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥೂಲ ಪ್ರಪಂಚವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಕೃತಿರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉದರದೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೆ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ಹೊರಬರುವುದು ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ವಿಭಜನೆಯಾಗುವುದು, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಅಂತಹ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಧಿ ಬ್ರಹ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಂಚಮೀ ಬರುತ್ತದೆ. ''ಆತ್ಮನಃ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನಃ' ಎಂಬ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾದಾನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಉಪಾದಾನೈಕದೇಶತ್ವಂ ಯದ್ಯಪ್ಯತ್ರ ಪ್ರದೃಶ್ಯತೇ ।
ಅಪ್ಯಪಾದಾನತೈವಾತ್ರ ದೃಷ್ಟಾಂತೋ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಭವೇತ್ ।
ನಹ್ಯುಪಾದಾನತೈವಾತ್ರ ಬಾಹ್ಯಾವಯವಗೌರವಾತ್ ॥ 350 ॥

'ಶೃಂಗಾತ್ ಶರೋ ಜಾಯತೇ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶೃಂಗದ ಏಕದೇಶವು ಶರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಏಕದದೇಶಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಶೃಂಗ. ಆದರೂ ಶರರೂಪ ವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ ಭಾಗವು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತಾವಾದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದದೇ ಉಳಿದಿರುವ ಅವಶೇಷವು ಅಪಾದಾನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–'ಕ್ಷೀರಂ ದಧಿ ಭವತಿ' ಹೊರತು 'ಕ್ಷೀರಾತ್ ದಧಿ ಭವತಿ' ಎಂದಲ್ಲ. 'ಹಾಲು ಮೊಸರಾಯಿತು' ಎಂದೇ ಪ್ರಯೋಗ, 'ಹಾಲಿನಿಂದ ಮೊಸರಾಯಿತು' ಎಂದಲ್ಲ.)

ಶೃಂಗವು ಶರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಮಾತ್ರ, ಅಪಾದಾನವಲ್ಲ, ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಾರದು. ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಶೃಂಗದ ಭಾಗವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಉಪಾದಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಉಳಿದಿರುವ ಆ ಭಾಗವು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ ಭಾಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಶೃಂಗಾವಯವಾತ್ ಎಂದು ಹೇಳದೇ 'ಶೃಂಗಾತ್'' ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅತ್ರ ಉಪಾದಾನತೈವ ನ ಹಿ–ಶೃಂಗದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನತೈವ= ಉಪಾದಾನತ್ವ ಮಾತ್ರ, ಅಪಾದಾನತ್ವ ಇಲ್ಲ, ಎನ್ನಬಾರದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರುದ್ಧ.

ಬಾಹ್ಯಾವಯಗೌರವಾತ್–ಬಾಹ್ಯ=ಪರಿಣಾಮವಾಗದೇ ಉಳಿದಿರುವ ಅವಯವವು ಗೌರವಾತ್=ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, 'ಶೃಂಗಾತ್'' ಎನ್ನಲಾಗು ತ್ತದೆ. 'ಶೃಂಗಾವಯವಾತ್'' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

'ಶೃಂಗಾಚ್ಛರಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ—

ಉಪಾದಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾದೇಯಕ್ಕೂ ಭೇದವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ– ಉಪಾದೇಯ ಭಾವವಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶೃಂಗಶರಗಳಿಗೆ, ಅವಿಲೋಮ– ದೂರ್ವಾಗಳಿಗೆ, ಗೋಮಯ–ವೃಶ್ಚಿಕಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನ–ಉಪದೇಯ ಭಾವ ಇದೆ. ಆದರೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದವು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು 'ಶೃಂಗಾಚ್ಛರೋ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಭಾವ–ಶೃಂಗವು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಶರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾದ ಭಾಗವು ಶರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಶೃಂಗವು ಶರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಶರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು–

ಉಪಾದಾನೈಕದೇಶತ್ವಂ ಯದ್ಯಪ್ಯತ್ರ ಪ್ರದೃಶ್ಯತೇ ।

ಶೃಂಗದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಶರಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಶರಕ್ಕೂ ಭೇದವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪಾದಾನವಾಗದೇ ಉಳಿದ ಭಾಗವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಉಪಾದಾನವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಉಪಾದಾನ ಉಪಾದೇಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಇಲ್ಲ.

ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು– ಶೃಂಗದ ಏಕದೇಶವು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿರುವುದಲ್ಲ, ಸಮಗ್ರ ಶೃಂಗವೇ ಶರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು.

ಈ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಶೃಂಗ ತಾನು ನಾಶವಾಗದೇ ಶರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ– 'ನಹಿ ಅತ್ರ'' ಅತ್ರ=ಶೃಂಗವು ನಾಶವಾಗದೇ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರವು ಬಳೆಯಾದಾಗ ಬಳೆಯು ಬಂಗಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಶರದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗವು ಕಾಣಬೇಕಾದೀತು (ಇದು ಹಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ).

2. ಶೃಂಗವು ನಾಶವಾಗದೇ ಅದರ ಅವಯವಗಳು ಶರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ

ಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ''ನ ಹ್ಯತ್ರ''. ಆಗ ಶೃಂಗವೂ ಶರವೂ ಎರಡೂ ಶೃಂಗಾವಯವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಬೇಕು. ಅದು ವಿರುದ್ಧ.

3. ಇನ್ನು, ಶೃಂಗವು ನಾಶವಾಗಿ, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಶರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ, ಎನ್ನಬೇಕು. ಅದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. 'ಬಾಹ್ಯಾವಯವ ಗೌರವಾತ್' ಬಾಹ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾಗದೇ ಇರುವ ಅವಯವಗಳು ಉಳಿದಿರುವುದು ಕಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಗ್ರ ಶೃಂಗವು ಶರರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮಗೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಶೃಂಗವು ನಾಶವಾಗಿ ಶರವು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಶೃಂಗ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ, ಶೃಂಗ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ– 'ಗೌರವಾತ್'. ಉಳಿದಿರುವ ಶೃಂಗ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚು ಇರುವುದರಿಂದ ಶೃಂಗಪ್ರತೀತಿ–ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಉಪಾದಾನ–ಉಪಾದೇಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೂ ಚ್ಯುತಿ ಇಲ್ಲ.

ಅಚೇತನದಿಂದ ಚೇತನದ ಹುಟ್ಟು ಇಲ್ಲ

ನ ಚಾಚೇತನತಸ್ತತ್ರ ಚೇತನಸ್ಯ ಸಮುದ್ಭವಃ ।
ಉಪಾದಾನತಯಾ, ಕಿಂ ತರ್ಹ್ಯಪಾದಾನಂ ಹ್ಯಚೇತನಮ್ ।
ಕಾರ್ಯದೇಹಗತಸ್ಯಾಸ್ಯ ಚೇತನಸ್ಯ ಪ್ರದೃಶ್ಯತೇ ॥ 351 ॥

ತತ್ರ=ಗೋಮಯದಿಂದ ವೃಶ್ಚಿಕ ಹುಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಜಡವಾದ ಗೋಮಯದಿಂದ ಚೇತನವಾದ ಚೇಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ.

ಗೋಮಯವು ಚೇಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನತಯಾ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತಿನ್ನೇನು? ಆಚೇತನವಾದ ಗೋಮಯವು ಅಪಾದಾನವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಗೋಮಯದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಡಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಚೇತನವು ಗೋಮಯದಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇಳಿನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಗೋಮಯವು ಉಪಾದಾನ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ವೃಶ್ಚಿಕ ಎಂಬ ಹೆಸರು ದೇಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದೇಹದ ಒಳಗಿನ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಇದೆ. ದೇಹ

ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಜಡವಾದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಗೋಮಯದ ಒಂದು ಭಾಗ ಉಪಾದಾನ, ಉಳಿದ ಭಾಗ ಅಪಾದಾನ. ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಗೋಮಯವು ಅಪಾದಾನ ಮಾತ್ರ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವರೂಪತಃ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ರೂಪವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇದೆ. ಚೇಳು ಗೋಮಯದಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇಳಿನ ಈ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಗೋಮಯವು ಅಪಾದಾನ. ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ 'ಗೋಮಯಾದ್ ವೃಶ್ಚಿಕೋ ಜಾಯತೇ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಉಪಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

''ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್'' ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವದಿತಿ ನಾಸ್ಯ ವಿಶ್ವತ್ವಮುಚ್ಯತೇ ।
ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವೇತಿ ಗಿರೈವಾಸ್ಯ ಪೂರ್ವಂ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಸಿದ್ಧಿತಃ ॥ 352 ॥

'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಾರದು. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಮೊದಲಿರುವ 'ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ, ಮೊದಲೇ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ.

ವಿವರಣೆ

ಪರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ''ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್'' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ ಅಭವತ್=ಮೂರ್ತಪ್ರಪಂಚ ರೂಪವಾಯಿತು, ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್=ಅಮೂರ್ತ ಪ್ರಪಂಚವಾಯಿತು, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚರೂಪನಾದ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರೇತಾರ್ಥವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ''ಸ ಇದಂ ಸರ್ವಮಸೃಜತ । ಯದಿದಂ ಕಿಂಚ । ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ। ತದೇವಾನು ಪ್ರಾವಿಶತ್॥'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ. ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅದರೊಳಗೆ ತಾನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ'' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸದಾದಿಭವನವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ, ಸೃಷ್ಟಿ ಆದಮೇಲೆ ಸದಾದಿಭವನ,

ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಸತ್ವಾತ್ತರ್ತೇರ್ವೈದಿಕತ್ವಾತ್ ಸಮ್ಯಗ್ವಕ್ತುಮಶಕ್ಯತಃ ।
ಆಶ್ರಯತ್ವಾತ್ ಸ್ವಾಶ್ರಯತ್ವಾತ್ ಜ್ಞಾನತ್ವಾದ್ ದುರ್ವಿದತ್ವತಃ ।
ಸತ್ತತೇರ್ಯಾತನಾಚ್ಚೈವ ಹ್ಯಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವಾಚ್ಚ ದುರ್ಜನೈಃ ॥ 353 ॥

ನಿತ್ಯ–ಸಾಧು–ಗುಣವ್ಯಾಪ್ತಿ–ಯಂತೃರೂಪತ್ವತಃ ಸದಾ ।
ಜಗದ್ಗತೇನ ರೂಪೇಣ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಹಿ ತಥೋಚ್ಯತೇ ॥ 354 ॥

ಸತ್ವಾತ್=ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್‌ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ, ವ್ಯಾಪ್ತನಾದುದರಿಂದ ತ್ಯತ್ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ, ವೇದಗಮ್ಯನಾದುದರಿಂದ 'ನಿರುಕ್ತ' (ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುವವನು ನಿರುಕ್ತ. ಅವನನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ವೇದವೇ). ವೇದವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅನಿರುಕ್ತ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದುದರಿಂದ ನಿಲಯನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಶ್ರಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಅನಿಲಯನ. ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ. ಯಾರೂ ಅವನ ಸಕಲ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿಜ್ಞಾನ. ಸತ್ತತೇಃ=ಪೂರ್ಣ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಯ=ಯತ್ನಹೇತು–ದುಃಖಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಸತ್ಯ. ಸತ್+ತ+ಯ=ಸತ್ಯ. ವಿಸ್ತಾರಾರ್ಥದ 'ತನು' ಧಾತುವಿನಿಂದ 'ತ' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಸತೀ ವ್ಯಾಪ್ತಿಃ ಯಸ್ಯ ಅಸೌ=ಸನ್. ಪ್ರಯತ್ನಾರ್ಥಕ 'ಯತ್' ಧಾತುವಿನಿಂದ 'ಯ' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಸನ್ ಚಾಸೌಯಶ್ಚ=ಸತ್ಯಃ. ದುರ್ಜನರಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಅನೃತ (ಋತ=ಪ್ರಾಪ್ಯ. ನ ಋತ=ಅನೃತ)

ನಿತ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಸತ್ಯ. (ಸತ್ಯ–ನಿತ್ಯ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳು). ಅಥವಾ ಸತ್=ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳು. ತ=ಅವುಗಳ ಬಾಹುಲ್ಯ. ಯ=ನಿಯಾಮಕನಾದ ಕಾರಣ ಸತ್ಯ. ಸಜ್ಜನರ ಗುಣ ಬಾಹುಲ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಹೀಗೆ ಸದಾದಿರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಸದಾದಿನಾಮಕನಾಗಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನೇ 'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಾಮಗಳೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸದಾಕಾಲವೂ ಇರುವುದಾದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸದಾದಿಪದವಾಚ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ತತ್ತನ್ನಾಮಗಳಿಂದ ಇರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸದಾದಿವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಸದಾದಿನಾಮವಾಚ್ಯವಾದ ತನ್ನ ರೂಪಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದರೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದನು ಎಂದು 'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

'ತತ್ ಸೃಷ್ಟ್ವಾ ತದೇವಾನು ಪ್ರಾವಿಶತ್ ।
ತದನು ಪ್ರವಿಶ್ಯ, ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್ ।
ನಿರುಕ್ತಂ ಚಾನಿರುಕ್ತಂ ಚ,
ನಿಲಯನಂ ಚಾನಿಲಯನಂ ಚ ।
ಸತ್ಯಂ ಚಾನೃತಂ ಚ ಸತ್ಯಮಭವತ್ ।

ಈ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸತ್ ಮೊದಲಾದ ನಾಮಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

1. **ಸತ್ ಚ=** ಸತ್ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. 'ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಾತ್ ಸನ್ನಾಮಾ ಹರಿರ್ನಾರಾಯಣಃ ಸ್ಮೃತಃ' ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧಾರ ಕೊಟ್ಟು ಸತ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.
2. **ತ್ಯತ್+ಚ=ತತೇಃ, ತ+ಯತ್**–ಇಲ್ಲಿ 'ತ' ಎಂಬುದು ತನು ವಿಸ್ತಾರೇ ಧಾತು. ಯತ್ ಎಂಬುದು 'ಡ್ಯತ್' ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಯಭಾಗ. 'ತ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ 'ಅ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ (ಟಿಲೋಪ) ಲೋಪವಾದಾಗ-ತ್ಯತ್ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. 'ತತೇಃ' ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ತತಿ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ವ್ಯಾಪ್ತನಾದುದರಿಂದ ತ್ಯತ್.
3. **ನಿರುಕ್ತಂ=ವೈದಿಕತ್ವಾತ್**–ನಿಶ್ಚಯೇನ ಉಕ್ತಂ=ನಿರುಕ್ತಂ। ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು. ವೇದವೇ ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು 'ವೈದಿಕತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.
4. **ಅನಿರುಕ್ತಂ=ಸಮ್ಯಗ್ ವಕ್ತುಂ ಅಶಕ್ಯತಃ ।** ಸಮ್ಯಕ್=ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ಹೇಳಲಾಗದವನು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅನಿರುಕ್ತ.

5 **ನಿಲಯನಂ=ಆಶ್ರಯತ್ವಾತ್ ।** ನಿ=ನಿಶ್ಚಿತಂ, ಲಯತೇ=ಪ್ರವರ್ತತೇ ಅಸ್ಮಿನ್ ಇತಿ । ಲೀಙ್=ಶ್ಲೇಷಣೇ ಧಾತುವಿಗೆ ಅಧಿಕರಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲ್ಯುಟ್ ಬಂದರೆ 'ನಿಲಯನಮ್' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದರ್ಥ.

6. **ಅನಿಲಯನಮ್=ಸ್ವಾಶ್ರಯತ್ವಾತ್ ।** ನ ವಿದ್ಯತೇ ಸ್ವಾತಿರಿಕ್ತಂ ನಿಲಯನಂ ಯಸ್ಯ ಇತಿ । ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಶ್ರಯ, ಇನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ.

7. **ವಿಜ್ಞಾನಮ್-'ಜ್ಞಾನತ್ವಾತ್'** ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥ. ವಿ ಉಪಸರ್ಗ ಸೇರಿದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದರ್ಥ.

8. **ಅವಿಜ್ಞಾನಮ್=ದುರ್ವಿದತ್ವತಃ**–ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗದವ. ನ ವಿದ್ಯತೇ ವಿಜ್ಞಾನಂ=ಸಕಲ ವಿಶೇಷಾವಗಾಹಿ ಜೀವಜ್ಞಾನಂ ಯದ್ವಿಷಯೇ ತತ್ ।

9. **ಸತ್ಯಮ್=ಸತ್ತತೇಃ ಯಾತನಾಚ್ಚೈವ ।** 'ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬ ಒಂದು ಪದದಲ್ಲಿ 'ಸತ್+ತ್+ಯಂ' ಎಂದು ಮೂರು ಅವಯವಗಳಿವೆ. ಸತ್=ಸರಿಯಾದ, ತ್=ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು. ತನು=ವಿಸ್ತಾರೇ ಧಾತುವಿನಿಂದ 'ತ್' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಸತ್ ತ್ ಯಸ್ಯ ತತ್=ಸತ್ತ್ ಎಂದಾಗಿದೆ. ಯಂ=ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಯತ್ನ ಮಾಡಿಸುವವನು, ಎಂದರ್ಥ. ಯತೀ=ಪ್ರಯತ್ನೇ ಧಾತು. ಸಚ್ಚ ತತ್ ಚ ಯಂ ಚ=ಸತ್ಯಮ್ ।

10. **ಅನೃತಮ್=ಅಪ್ರಾಪ್ಯತ್ವಾಚ್ಚ ದುರ್ಜನೈಃ ।** ಋ=ಗತೌ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಋತ ಎಂದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಪ್ಯನೆಂದರ್ಥ. ''ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್'' ಎಂದು ಇದೇ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು, ಸಜ್ಜನ ಪ್ರಾಪ್ಯನೆಂದಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ದುರ್ಜನ ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ದುರ್ಜನರಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

11. **ಸತ್ಯಮ್=''ನಿತ್ಯ–ಸಾಧುಗುಣವ್ಯಾಪ್ತಿ–ಯಂತೃರೂಪತ್ವತಃ ಸದಾ''** ಇಲ್ಲಿ 'ನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ. ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳು. 'ಸತ್+ತ್+ಯ' ಎಂದು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿದಾಗ ಸತ್=ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳ ತ್=ವ್ಯಾಪ್ತಿ–ಅನೇಕತೆ, ಯ=ನಿಯಾಮಕ. ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವನು.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಸದಾ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಳುವ ಗುಣಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ

ತಾತ್ಕಾಲಿಕಗಳಲ್ಲ. ಸರ್ವದಾ ಇವೆ, ಎಂದು ಭಾವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯಮಭವತ್' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದವುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ಅವತಾರಿಕೆ

'ಸತ್' ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವದಾ ಇವೆ. ಆದರೆ, ಆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ನಿಯಮ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರಲಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಹೇಳುವ ಉಪದೇಶಕರು, ಕೇಳುವ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಆಗ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು 'ಅಭವತ್=ಆಯಿತು'' ಎಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ—

ವ್ಯಕ್ತಿರುಕ್ತಗುಣಾನಾಂ ಹಿ ಪುರುಷಾಪೇಕ್ಷಯಾ ನೃಣಾಮ್ ।
ಭವೇದಭವದಿತ್ಯಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಯೋಗಶ್ಚಾತ್ರ ಯುಜ್ಯತೇ ॥ 355 ॥

ಸತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಗುಣಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಪುರುಷರಿಂದ ನೃಣಾಂ=ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಭವೇತ್= ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅತ್ರ=ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ನಿತ್ಯಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ) ಅಭವದಿತಿ ಪ್ರಯೋಗಶ್ಚ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್–ತ್ಯತ್ ಆದ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸರಿ ಎನಿಸುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಆಚಾರ್ಯರು ಮಹಾಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ–

ಸೋಽಯಂ ವಿಹಾರ ಇಹ ಮೇ
ತನುಭೃತ್ ಸ್ವಭಾವ ಸಂಭೂತಯೇ
ಭವತಿ ಭೂತಿಕೃದೇವ ಭೂತ್ಯಾ ॥

ಇಲ್ಲಿ ತನುಭೃತ್ ಎಂದರೆ ಸಜ್ಜನರು, ಸ್ವಸ್ಯಭಾವಃ=ಸ್ವಭಾವಃ=ಭಗವಂತನ ಗುಣಗಳು. ಅವುಗಳ ಸಂಭೂತಿ=ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ. ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ತನ್ನ ಗುಣಗಳ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಭಾವ.

ಭಗವಂತನ ಗುಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಸದಾದಿವಸ್ತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನಂತರವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಾದ ಕಾರಣ ''ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾ ಭವತ್'' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ತಸ್ಮಾದಶೇಷಕರ್ತೈಕೋ ನಿರ್ವಿಕಾರೋ ರಮಾಪತಿಃ ।
ಶಬ್ದೈಃ ಪ್ರಕೃತಿರಿತ್ಯಾದ್ಯೈಃ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗೈರಭಿಧೀಯತೇ ॥ 356 ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ರಮಾರಮಣ ಅಶೇಷಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತಾ-ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಮಾತ್ರ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಮೊದಲಾದ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನು ವಾಚ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೊರತು, ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಬಹುಸ್ಯಾಮಿತಿ ತಸ್ಯೈವ ಹ್ಯುಕ್ತಮಾರ್ಗೇಣ ಯುಜ್ಯತೇ ।
ತತ್ತದ್‌ಗತೇನ ರೂಪೇಣ ತದರ್ಥಂ ಹ್ಯಸೃಜಜ್ಜಗತ್ ॥ 357 ॥

'ಸಚ್ಚ ತ್ಯಚ್ಚಾಭವತ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆಯೇ 'ಬಹುಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೂ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಅನಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿಯಾಮಕಗಾಗಿ ನಾನು ಅನೇಕರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿದ, ಎಂದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

'ಬಹುಸ್ಯಾಂ=ಬಹುರೂಪನಾಗುತ್ತೇನೆ' ಹೀಗೆ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಬಹುರೂಪನಾದ' ಎನ್ನುವ ಬದಲು 'ಇದಂ ಸರ್ವಮ್ ಅಸೃಜತ' ಎಂದು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಎನ್ನುತ್ತದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ಪದಾರ್ಥ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದಂತಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಅದಕ್ಕುತ್ತರ– ''ತದರ್ಥಂ ಹ್ಯಸೃಜಜ್ಜಗತ್'' ಎಂದು. ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಬಹುರೂಪನಾಗುವುದ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಯಮ್ಯವಾದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಾಂಗತ್ಯವಿದೆ. ('ನಾನು ಗುರುವಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ಬಯಸುವವನು ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿದಂತೆ.)

ವಿವರ್ತವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಯಚ್ಚಾವಿಕೃತಮೇವೈಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಾ ಮೃಷಾ ।
ದೃಶ್ಯತೇ ಮಂದದೃಷ್ಟ್ಯೈವ ಸ ಸರ್ಗ ಇತಿ ಕಥ್ಯತೇ ॥ 358 ॥

ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ, ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ–ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗಿ ಕಂಡಂತೆ) ಇದೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಭಾಸ್ಕರವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದ. ಶಾಂಕರ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ ವಿವರ್ತವಾದ. ಮೊದಲ ವಾದದಂತೆ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ. ಎರಡನೆಯ ವಾದದಂತೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ. ಈ ವಾದದಂತೆ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಅಜ್ಞಾನ. ಅಂತಹ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನ ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವು ಎನ್ನುವ ಭ್ರಾಂತಿ ಬಂದಾಗ ಆ ಹಾವು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅದು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಹಾವು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮ, ಎನ್ನಬೇಕು. ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಹಾವಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ, ಹಾವಿನ ಚಿತ್ರದಂತೆ, ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾವಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಿ ಉಪಾದಾನ ಅಜ್ಞಾನ, ಹಗ್ಗ ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನ. ಇದರಂತೆ ಹಗ್ಗದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದಾನೆ, ಹಾವಿನಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನ, ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ''ಕಥ್ಯತೇ'' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪದವನ್ನು ಆವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ''ಇದು

ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. 'ಇದಕ್ಕೆ ಖಂಡನೆಯು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವ ಮಂದದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಮಂದಾ ದೃಷ್ಟಿಃ ಯಯಾ' ಎಂದು ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸ ಮಾಡಿದರೆ 'ಮಾಯಾ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಮಂದಾ ಚ ಸಾ ದೃಷ್ಟಿಶ್ಚ' ಎಂದು ಕರ್ಮಧಾರಯ ಮಾಡಿದಾಗ 'ಭ್ರಾಂತಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಸಾ ಮಂದದೃಷ್ಟಿಸ್ತಸ್ಯೈವ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕಿಂ ತತೋಽನ್ಯಗಾ ।
ಬ್ರಹ್ಮಣಶ್ಚೇತ್ ಕ್ವ ಸಾರ್ವಜ್ಞಮ್ ಅನ್ಯಗಾ ಚೇತ್ ಸ್ವತೋಽನ್ಯತಾ ॥ 359 ॥

ವಿಶ್ವದ ಮಂದದೃಷ್ಟಿಃ=ಭ್ರಾಂತಿಯು ಯಾರಿಗೆ? ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೋ ಬೇರೆಯವರಿಗೋ? ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಾದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಎಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು? ಬೇರೆಯವರಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ. ಅಂತಹ ಭ್ರಾಂತಿ ಯಾರಿಗೆ? ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಾದರೆ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಗ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದವರಿಗೆ ಅದು ಹಾವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ಆದರೆ, ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಮತ್ತೆ ಯಾರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎನ್ನಬೇಕು? ಜಡಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯಾದರೂ ಅವನು ಅಲ್ಪಜ್ಞ. ಅಂದಮೇಲೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಜೀವನಿಗೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆಗ ಜೀವನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಇದೆಯೋ ಅವನು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತನಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಜೀವನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಭೇದವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದ್ವೈತವಾದ ದ್ವೈತವಾದವಾಯಿತು.

ನಾದೇಹಯೋಗಿನೋ ದೃಷ್ಟಿರಿತಿ ತತ್ಕಾರಣಂ ಸ್ವತಃ ।
ದೇಹಿನಃ ಕಾರಣಯುತಾ ದೇಹಾಶ್ಚ ಯದಿ ನ ಭ್ರಮಾತ್ ॥ 360 ॥

ಕಿಂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತಂ ತತ್ರ, (ಭೇದೋಽಪಿ ಭ್ರಮಜೋ ಯದಿ ॥)

ದೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಹವು ಸತ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಅಂತಹ ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆತ್ಮರು (ದೇಹಿನಃ), ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ ದೇಹಗಳೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತಗಳಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ ಮತ್ತಿನ್ನಾವುದು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ? ಎಲ್ಲವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಯಿತು.

ವಿವರಣೆ

ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೊಳಗಾಗುವ ಆತ್ಮರು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕರು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಡಪ್ರಪಂಚವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೇ ಆಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಭ್ರಾಂತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ಅವನಿಗೆ ದೇಹ ಬೇಕು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರಬೇಕು. ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇರಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಇರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಸಮಗ್ರಪ್ರಪಂಚ ಇರಬೇಕು. ಭ್ರಾಂತಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿರಬೇಕಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಭ್ರಾಂತಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಡ–ಚೇತನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೆಂದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು.

.............ಭೇದೋಽಪಿ ಭ್ರಮಜೋ ಯದಿ ।
ಭ್ರಾಂತೇರಜ್ಞಾನಮೂಲತ್ವಾತ್ ತಸ್ಯ ಭೇದವ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ।
ನಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತಂ ಕಿಂಚಿದ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯತಾ ಯತಃ ॥ 361 ॥

ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಭ್ರಮಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಇರಲೇಬೇಕು. ಅಜ್ಞಾನವು ಭೇದಸಾಪೇಕ್ಷ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಭಿನ್ನನಾದ ಜೀವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಕನಾದವನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೇದ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದಾಗ ವಿಶ್ವ ಸತ್ಯವಾದೀತು, ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ

ದೋಷವಿದೆ. ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮ ಭೇದಾದಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು. ಭ್ರಾಂತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ ಜೀವನಿರಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಭೇದವಿರಬೇಕು. ಆ ಭೇದವು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ–ಅಜ್ಞಾನ–ಜೀವಬ್ರಹ್ಮ ಭೇದ ಇವುಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯದೋಷ. ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿ ಭೇದ ಸಾಪೇಕ್ಷ, ಭೇದ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಸಾಪೇಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ.

ಅವತಾರಿಕೆ

ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭ್ರಮೆಗೆ ಇದೇ ದೇಹವು ಕಾರಣವಾದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ. ಹಾಗಲ್ಲ, ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭೇದಭ್ರಮೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ದೇಹ ಕಾರಣ. ಹಿಂದಿನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಭೇದಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗಿ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಂದಂತೆಯೇ ಭ್ರಮೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭ್ರಮೆಗೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ದೇಹವು ಕಾರಣ. ದೇಹ ಅನಾದಿ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯೂ ಅನಾದಿ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ–

ಭ್ರಮತ್ವೇ ತ್ವಿಯಮುಕ್ತಿಶ್ಚ ತದಂತಃಪತನಾನ್ನ ಹಿ ।
ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತಾ ಚಾಸ್ಯ ಸ್ಯಾದಬಾಧ್ಯತ್ವ ಏವ ಹಿ ॥ 362 ॥

'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇರುವ ಭೇದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ (ಭ್ರಮತ್ವೇತು) 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನವೂ (ತ್ವಿಯಂ ಉಕ್ತಿಶ್ಚ) ಸರ್ವದಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಅದೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತಿಯ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಅರ್ಥ ಸಾಧಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಬಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ, ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಾಧ್ಯ. ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಲ್ಲ, ಅರ್ಥ ಸಾಧಕವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ, ಅರ್ಥಸಾಧಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಅನಾದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇನೋ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನವು

ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಲು ಏನು ಆಧಾರ? ''ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಆಧಾರ. ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅನಾದಿಕಾಲದ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನಬಹುದು, ಎಂದರೆ, ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆ ಶ್ರುತಿಯು 'ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗದು.

ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದು, ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ' ಎಂದು ಬರೇ ಹೆಸರಷ್ಟೇ. ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಸುಳ್ಳೇ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದು ನಿಮ್ಮ ಮತ. ಬಾಧ್ಯವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳೇ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಬಾಧ್ಯ. ಅದು ಸುಳ್ಳು. ಈ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅದೂ ಸುಳ್ಳೇ. ಸುಳ್ಳಾದುದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ?

ಅವತಾರಿಕೆ

ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಸುಳ್ಳಾದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. 'ಹಾವು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಧ್ಯವಾದುದೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಆಗಬಹುದು. ಅದರಂತೆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಬಾಧ್ಯವಾದರೂ ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ–

ಬಾಧ್ಯಂ ನಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ, ನ ಚ ಸ್ವಪ್ನೋಽಪಿ ನೋ ಮೃಷಾ ।
ವಾಸನಾಜನಿತತ್ವೇನ ತಸ್ಯಾಪ್ಯಂಗೀಕೃತತ್ವತಃ ।
ಸ ಹಿ ಕರ್ತೇತಿ ವಾಕ್ಯಾಚ್ಚ, ಜಾಗ್ರತ್ವಮಿತಿ ಹಿ ಭ್ರಮಃ ॥ 363 ॥

ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಜ್ಞಾನಾದಿ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಇತರ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆಯದು. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಹರಿದಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಕಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಭಯಾನಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮೈಬೆವರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ, ಮಾನಸ ಸಂಸ್ಕಾರ ಜನ್ಯವೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದೂ ಸತ್ಯವೇ.

'ಸ ಹಿ ಕರ್ತಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬಾಹ್ಯತ್ವಾಂಶ ಮಾತ್ರವೇ ಭ್ರಮೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತೀತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದ ತಟ್ಟೆ-ತಂಬಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದು.

ಸ್ವಾಪ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅರ್ಥಸಾಧಕವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾಪ್ನ ಕಾಮಿನೀ ಸಂಗದಿಂದ ರೇತೋತ್ಸರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸ್ವಾಪ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿವೆ. 'ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂ ತು' ಎಂಬ ತೃತೀಯಾಧ್ಯಾಯದ ಸ್ವಾಪ್ನಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರು ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಅಲ್ಲ, ಎನ್ನುವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೂ ಚ್ಯುತಿ ಇಲ್ಲ.

ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಾಸನಾಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಸತ್ಯತ್ವವು ಅವರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದಿದೆ. ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಾಪ್ನಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ, ಅಥವಾ, ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಸ್ವಾಪ್ನವು ಮಿಥ್ಯಾ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಎಂದು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ವಾಸನಾಮಯ, ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ.

1. ವಾಸನಾವು (ಮನೋಗತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ) ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ.
2. 'ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಮಾಯಿಕ, ಮಿಥ್ಯಾ

ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ– 'ವಾಸನಾ ಜನಿತತ್ವೇನ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಆಚಾರ್ಯರು. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯಾ ಪದಕ್ಕೆ ವಾಸನಾ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ವಾಸನಾಮಯ ಎಂದೇ ಸೂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದಲ್ಲ.

3. ಸ್ವಾಪ್ನ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಆಮೇಲೆ ಏಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ? ಅದಕುತ್ತರ– 'ವಾಸನಾಜನಿತತ್ವೇನ' ಎಂದು. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಪಾಂಚಭೌತಿಕಗಳಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲೆ ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸನಾ ಉಪಾದಾನ, ಈಶ್ವರ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ.

ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾದರೆ 'ಸ್ವಪ್ನ–ಮಾಯಾ ಸರೂಪೇತಿ' ಎಂಬ ಆರ್ಥಣ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತರವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಹೇಗೆ? (''ಕೆಲವರು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥ.) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ''ಜಾಗ್ರತ್ವಮಿತಿ ಹಿ ಭ್ರಮಃ'' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಅಸತ್ಯವಾದ ಅಂಶವಿದೆ. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹವು ಕಂಡರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಸಿಂಹವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಭ್ರಮೆ. ಅಥವಾ, ಆ ಸಿಂಹವು ಚರ್ಮ–ಮಾಂಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ

ಸರ್ಪಭ್ರಮಾದಾವಪಿ ಹಿ ಜ್ಞಾನಮಸ್ತ್ಯೇವ ತಾದೃಶಮ್ ।
ತದೇವಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ, ತತ್ ಸದೇವಾರ್ಥಕಾರಕಮ್ ॥ 364 ॥

ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಭ್ರಮೆ ಬರುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಯ–ಸಂತೋಷ ಗಳಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ, ಸತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದೇ ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾದುದೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ.

ವಿವರಣೆ

ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಬಂದಾಗ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ

ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಾವು ಸುಳ್ಳು. ಆದರೂ ಅದು ಭಯರೂಪವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅಸತ್ಯವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ–

ಸರ್ಪವಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಭಯ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬಂದರೆ ಭಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಯಕ್ಕೆ ಸರ್ಪಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ, ಸರ್ಪವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ, ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಸರ್ಪದಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯ ಅಭಿಸರ್ಪಣ, ದಂಶನ. ಅದು ರಜ್ಜು ಸರ್ಪದಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದುದು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮತ್ವರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಪರತಃ ಸ್ವತ ಏವ ವಾ ।
ಅಂಗೀಕೃತಂ ಹಿ ತೇನೈವ, ಪರತಸ್ತ್ವೇ ಚ ನ ಪ್ರಮಾ ॥ 365 ॥

ಬ್ರಹ್ಮನೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೋ ಅನ್ಯನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿಯೋ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ರೂಪವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೂ ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರತಸ್ತ್ವ=ಮಾಯಾನಿಮಿತ್ತವಾದುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲ, ಬಾಧ್ಯಗಳು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದರೆ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಪರರಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ– ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಅವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಗುಣವೋ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿ

ಬರುವ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಗುಣವೋ, ಏನಾದರೂ ಆಗಿರಲಿ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಂತೂ ಇದೆ. ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಮರದ ಗೊಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಕೈ-ಕಾಲುಗಳ ಚಲನ-ವಲನಾದಿಗಳು ಚೇತನನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಆಗಲಿ, ಚಲನಕ್ರಿಯೆ ಚೇತನನಲ್ಲೂ ಇದೆ, ಜಡದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ. ಸತ್ಯದಲ್ಲೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆ ಪರ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.

ಮಾಯಾವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ— ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರತಃ ಎಂದರೆ ಆರೋಪಿತ ಎಂದರ್ಥ. ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮೋಡಗಳು ತುಂಬಿದಾಗ 'ಆಕಾಶವು ಕಪ್ಪು' ಎಂದು ಆರೋಪ ಮಾಡುವಂತೆ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಗತವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉತ್ತರ— ಪರತಸ್ತ್ವೇ ನ ಚ ಪ್ರಮಾ ॥ ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಆರೋಪಿತ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣವಿರಬೇಕು. ಅಂತಹ ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದುದು ಸತ್ಯ. ಪರತ್ತಸ್ತ್ವೇ=ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಆರೋಪಿತ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾ ನ=ವಿರುದ್ಧ-ಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲ.

ಅಮುಖ್ಯಸತ್ಯಮಾನಸ್ಯ ಸಾಧಕತ್ವೇ ಸದಾವಯೋಃ ।
ನಹಿ ಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತಿಃ ಸ್ಯಾದ್, ಅತಸ್ತಿಷ್ಠತು ಸಾ ಪ್ರಮಾ ।
ನಹಿ ವಿಪ್ರತಿಪನ್ನೇನ ಶಕ್ಯಂ ಸಾಧಯಿತುಂ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ 366 ॥

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನೀನು ಹೇಳುವ ಅಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಅರ್ಥಸಾಧಕ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಅಂದದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಾಧ್ಯವೆಂದು ನೀನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಾಧಕ ಎಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅತಃ=ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾ ಪ್ರಮಾ=ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಷ್ಠತು=ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ

ಆಸ್ಪದವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಎಂದೂ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಾಧ್ಯವಾದ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ' ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗದು.)

ಅವತಾರಿಕೆ

ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕು. ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೋ ಅಸತ್ಯವೋ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಅದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ವಾದವೇ ನಡೆಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ, ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಮುಂದೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ. ಅದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾವಾದರೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ ಎಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಾದ-ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉಭಯಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವಾದ ಕಥೆ ನಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವ ವಿಚಾರ ಅನಗತ್ಯ.

ಸಾಧಕತ್ವಂ ತು ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿಣೋಹ್ಯಾವಯೋರ್ದ್ವಯೋಃ ।
ಸಮ್ಯಕ್ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನಂ ತನ್ನ ವಿವರ್ತಮತಂ ಭವೇತ್ ॥ 367 ॥

ಸತ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅರ್ಥಸಾಧಕ ಎಂದು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವಿವರ್ತವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಮಾಣವು ಸಾಧಕ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದ ಒಪ್ಪಿದರೂ ದ್ವೈತವಾದ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಸಾಧಕ ಎಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ. ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತತಯಾ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾತತಯಾ ಸರ್ವವೂ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವಾದ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಅಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿವರ್ತವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಭಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು.

ಅವತಾರಿಕೆ

'ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನೀವು ಒಪ್ಪಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನೀವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ'. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ—

ಯದಿ ನಾಂಗೀಕೃತಂ ಕಿಂಚಿದ್ ಅನಂಗೀಕೃತತಾಪಿ ಹಿ ।
ನಾಂಗೀಕೃತೇತಿ ಮೂಕಃ ಸ್ಯಾದಿತಿ ನಾಸ್ಮದ್ವಿವಾದಿತಾ ॥ 368 ॥

ಒಂದುವೇಳೆ 'ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬಾರದು. ಆಗ ಮೌನವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ವಾದವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ವಿವರಣೆ

''ಏನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನುವವನೂ ''ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನುವುದನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆಗ ವ್ಯಾಹತಿ. ''ಏನನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ'' ''ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇನೆ'' ಇವೆರಡು ವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಏನನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ 'ಒಪ್ಪಿದ್ದೇನೆ' ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಮಾತನಾಡದೇ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತಿರಬೇಕು. ಇಂತಹವರ ಜೊತೆಗೆ ವಾದ ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ

ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ, ಯಚ್ಚಿಕೇತ, ಪ್ರಘಾನ್ವಸ್ಯ, ಯಥಾರ್ಥತಃ ।
ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಯಃ ಸರ್ವಾ ವಿಶ್ವಸತ್ಯತ್ವವಾಚಿಕಾಃ ॥ 369 ॥

'ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ' 'ಯಚ್ಚಿಕೇತ ಸತ್ಯಮಿತ್' 'ಪ್ರ ಘಾನ್ವಸ್ಯ'
'ಕವಿರ್ಮನೀಷೀ ಪರಿಭೂಃ ಸ್ವಯಂಭೂಃ'
''ಯಾಥಾತಥ್ಯತೋಽರ್ಥಾನ್ ವ್ಯದಧಾತ್ ಶಾಶ್ವತೀಭ್ಯಃ ಸಮಾಭ್ಯಃ''

ಇತ್ಯಾದಿ ಇಲ್ಲಾ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರ್ತವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದ ವಿಶ್ವ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ವಿಶ್ವ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.

1. ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ ಮಘವಾನಾ ಯುವೋರಿದ್-
ಆಪಶ್ಚನ ಪ್ರಮಿನಂತಿ ವ್ರತಂ ವಾಮ್॥ (ಋ.27.3)

ಮಘವಾನೌ=ಎಲ್ಲೈ ಮಘವನ್ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯಗಳಾದ ಇಂದ್ರ–ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಎಂಬ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳೇ, ನಿಮ್ಮ ಈ ವಿಶ್ವವು(ಜಗತ್ತು) ಸತ್ಯಮಿತ್=ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ನಿಮ್ಮ ಈ ವಿಶ್ವಸರ್ಜನಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಆಪಶ್ಚ=ನೀರು ಮೊದಲಾದ ಪಂಚಭೂತಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳೂ ಪ್ರಮಿನಂತಿ=ಪ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

2. ಯಚ್ಚಿಕೇತ ಸತ್ಯಮಿತ್ತನ್ನ ಮೋಘಮ್ ।
ವಸು ಸ್ಪಾರ್ಹಮುತ ಜೇತೋಽತ ದಾತಾ ॥ (ಋ.8.1.27)

ಭಗವಂತನು ಯಾವುದನ್ನು ಚಿಕೇತ=ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೋ ಅದು ಸತ್ಯಮಿತ್=ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ, ನ ಮೋಘಮ್=ಸುಳ್ಳಲ್ಲ, ಅವನು ಸ್ಪಾರ್ಹಂ ವಸು=ಎಲ್ಲರೂ ಬಯಸುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಬಲಿಯಿಂದ ಜೇತಾ=ಗೆದ್ದವನು, ಉತ=ಮತ್ತು ದಾತಾ=ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟವನು.

3. ಪ್ರ ಘಾ ನ್ವಸ್ಯ ಮಹತೋ ಮಹಾನಿ ।
ಸತ್ಯಾ ಸತ್ಯಸ್ಯ ಕರಣಾನಿ ವೋಚಮ್ ॥ (ಋ.2.6.15)

ಅಸ್ಯ=ಈ ಮಹತಃ=ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಸತ್ಯಸ್ಯ=ಜಗತ್ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಾನಿ=ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಕರಣಾನಿ=ಜಗತ್ಸರ್ಜನಾದಿ ಕ್ರಿಯೆ ಗಳನ್ನು ಸತ್ಯಾ=ಯಥಾರ್ಥವಾದುದೆಂದು ಪ್ರವೋಚಮ್=ಹೇಳುವೆನು.

4. ಕವಿರ್ಮನೀಷೀ ಪರಿಭೂಃ ಸ್ವಯಂಭೂಃ ।
ಯಥಾತಥ್ಯತೋಽರ್ಥಾನ್ ವ್ಯದಧಾಚ್ಛಾಶ್ವತೀಭ್ಯಃ ಸಮಾಭ್ಯಃ ॥

ಕವಿಃ=ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಮನೀಷೀ=ಸರ್ವಮನಃಪ್ರೇರಕನೂ ಪರಿಭೂಃ=

ವ್ಯಾಪಕನೂ ಸ್ವಯಂಭೂಃ=ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಾಶ್ವತೀಭ್ಯಃ ಸಮಾಭ್ಯಃ= ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಯಥಾತಥ್ಯತಃ=ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಅರ್ಥಾನ್=ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವ್ಯದಧಾತ್=ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದನು.

ಗಗನಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ

ಸತ್ಯತ್ವಂ ಗಗನಾದೇಶ್ಚ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಾಧಿತಮ್ ।
ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧಸ್ಯ ನ ಕ್ವಾಪಿ ಬಾಧ್ಯತ್ವಂ, ತದದೋಷತಃ ।
ಸರ್ವಕಾಲೇಷ್ವಬಾಧ್ಯತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಿಣೈವ ಪ್ರತೀಯತೇ ॥ 370 ॥

ಸುಖಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಗಗನ-ಕಾಲಗಳಿಗೂ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧವಾದುದಕ್ಕೆ ಎಂದೂ, ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಬಾಧವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗಗನಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳು ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅಬಾಧ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನದ್ವಾರಾ ಸಾಕ್ಷಿ ವಿಷಯ. ಮೊದಲು 'ಇದು ನೀರು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ 'ನೀರಿನ ಜ್ಞಾನ ನನಗಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನ. ಅದು ಮೊದಲು ಬಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ನೀರನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಆಂತರವಾದ ಸುಖಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ. 'ನನಗೆ ಸುಖವಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನ ಒಳಗಿನ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ– 'ನಾನು ಈಗ ಸುಖವಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಈಗ' ಎಂದು ಕಾಲವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲಲ್ಲೂ ನಾವು ಕೈಚಾಚುತ್ತೇವೆ, ನಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ನಮಗೆ ಆಕಾಶದ (ಅವಕಾಶದ) ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶ–ಕಾಲಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ತಿಳಿದ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ.

ಆಚಾರ್ಯರು 'ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಾಧಿತಮ್' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲೇ ಸೇರಿದೆ, ಪ್ರಮಾಣಾಂತವರವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಕಾಶವು ಕಣ್ಣಿಗೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಯು ಹಾರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತದೆ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕೆಲವರು. ಆದರೆ, ದ್ರವ್ಯವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣವಿರಬೇಕು. ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳೂ ತೋರುವುದಾದಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಯೂ ಯಾಕೆ ಕಾಣಬಾರದು? ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ''ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಾದ– ''ಇಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿ ಹಾರುತ್ತದೆ'' ಎಂದೇ ಅನುಭವ. ಇಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ 'ಬೆಳಕಿನ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ' ಎಂದರ್ಥ. ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಹರಡಿದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು 'ಇಲ್ಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆಕಾಶವು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು. ಆದರೆ, ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿದೆ' ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂದರೆ ಆಕಾಶವೇ. ಇದರಿಂದ ಆಕಾಶವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ (ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಉಪನೀತವಾಗಿ) ಎನ್ನಲೇಬೇಕು.

ನೈಯಾಯಿಕರು, ಆಕಾಶವು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅದು ಅನುಮೇಯ. ನಾವು ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳುವ ಶಬ್ದವು ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಗುಣವಾದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಶ್ರಯ ಇರಬೇಕು. ಅಂತಹ ಆಶ್ರಯವೇ ಆಕಾಶ. ಹೀಗೆ ಆಕಾಶ ಊಹೆಗಷ್ಟೇ ಗಮ್ಯ, ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ವಾದ. ಆದರೆ ಶಬ್ದವು ಗುಣವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ದ್ರವ್ಯ. ಗುಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನೋ ಕಾಲವೋ, ವಾಯುವೋ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಕಣ್ಣಿನಂತೆ ತಾನೇ ಶಬ್ದವಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.

ಕಾಲೋ ಹಿ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ ಸುಷುಪ್ತೌ ಚ ಪ್ರತೀತಿತಃ ।
ಅತೀತಾನಾಗತೌ ಕಾಲೌ ಅಪಿ ನಾಸಾಕ್ಷಿಗೋಚರೌ ॥ 371 ॥

ಮಲಗಿರುವಾಗಲೂ ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ.

ಹಿಂದಿನ–ಮುಂದಿನ ಕಾಲಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ದೇಶದಂತೆ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ. ನಾವು ಮಲಗಿದಾಗ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಸ್ತಬ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಆಗಲೂ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ ನಮಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎದ್ದ ಮೇಲೆ 'ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ಮಲಗಿದ್ದೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು' ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಮಲಗಿರುವಾಗಲೂ ಸಮಯದ ಜ್ಞಾನ ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು. ಆ ಜ್ಞಾನ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಬರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಮಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭೂತ–ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ.

ರೂಪವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದು. ಆಗಮವೇದ್ಯವಾದರೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಲಾಗದ ಕಿವುಡರಿಗೆ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ ಬರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ವೇದ್ಯ.

ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗದು–

ಪಕ್ಷೀಕರ್ತುಮಶಕ್ಯತ್ವಾನ್ನಾನುಮಾ ತತ್ರ ವರ್ತತೇ ।
ತದೇತದಿತಿ ಸರ್ವಂ ಚ ದೃಶ್ಯಂ ವಾ ಸ್ಮೃತಿಗೋಚರಮ್ ॥ 372 ॥

ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧೇನ ಕಾಲೇನ ಖಚಿತಂ ಹ್ಯೇವ ವರ್ತತೇ ।
ತಸ್ಮಾನ್ನ ತಂ ವಿನಾ ಕಿಂಚಿತ್ ಸ್ಮರ್ತುಂ ದ್ರಷ್ಟುಮಥಾಪಿ ವಾ ॥ 373 ॥

ಶಕ್ಯಮ್, ತನ್ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧೇರ್ಹಿ ನಾನುಮಾವಸರೋ ಭವೇತ್ ।
ಅತೋಽದೋಷಪ್ರತೀತಸ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಿಣಾ ಮತಮ್ ॥ 374 ॥

ಕಾಲಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಕಾಲವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತತ್=ಅದು, ಏತತ್=ಇದು ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯಂ=ದೃಶ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಸ್ಮೃತಿಗೋಚರಂ ವಾ=ಸ್ಮೃತಿ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಸರ್ವಂ ಚ=ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ತಂ ವಿನಾ=ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರತಾಗಿ ಕಿಂಚಿತ್=

ಯಾವುದನ್ನೂ ಸ್ಮರ್ತುಂ=ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲೀ ಅಥಾಪಿ=ಅಥವಾ ದ್ರಷ್ಟುಂ ವಾ= ಅನುಭವಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತನ್ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧೇಃ=ಹೀಗೆ ಕಾಲವು ಸರ್ವದಾ ತಿಳಿದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಆಕಾಶವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾಗಲೀ, ಆಗಮಗಳಿಂದಾಗಲೀ ವೇದ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸುಪ್ತವಾದುದ ರಿಂದ ಕಾಲದ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಾದೀತು. ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಕಾಲಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗಮ್ಯವಲ್ಲ.

ಆಗಮದಿಂದ ಗಮ್ಯವಾದರೆ ಕಿವುಡರಿಗೆ ಕಾಲಜ್ಞಾನವಿರಬಾರದು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೂ ಕಾಲಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಮವೇದ್ಯವಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನ ವೇದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನುಮಿತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರಬೇಕು. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನುಭವ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಮೃತಿಯು 'ಅದು' ಎಂದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ 'ಇದು' ಎಂದು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಕಾಲಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಲೀ ಅನುಭವವಾಗಲೀ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ 'ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇದೆ' ಎಂದು ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾಜ್ಞಾನ ಬರಬೇಕು. 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿ ಮಾತ್ರ ವೇದ್ಯ. ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿದು ಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣಾ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ 'ಈಗ ಇದು ಇಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಕಾಲವು ಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣಾ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಸ್ತ್ವ

ಪರೀಕ್ಷಾದೇಶ್ಚ ಸತ್ಯತ್ವಂ ತೇನ ಹ್ಯೇವ ಮತಂ ಭವೇತ್ ।
ಅನ್ಯಥಾ ಶ್ರುತಿ-ಯುಕ್ತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣೈಶ್ಚ ಸಹೈವ ತು ।
ಅಕಸ್ಮಾದ್ವಿನಿವೃತ್ತಿಸ್ತು ಕಿಂ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ನ ಶಂಕ್ಯತೇ ॥ 375 ॥

ನ್ಯಾಯಾನುಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ಪರೀಕ್ಷಾ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು (ಸತ್ಯತ್ವಂ) ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಥಾ=ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸರ್ವಥಾ ಬಾಧಾಭಾವರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿ-ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿಶ್ವಸ್ಯ=ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಕಸ್ಮಾತ್=ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಬೇಕಾದೀತು.

ವಿವರಣೆ

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪರೀಕ್ಷಾ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯಾನುಸಂಧಾನವೇ ಪರೀಕ್ಷಾ. ಅಂತಹ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಂದೇಹ ಉಂಟಾದಾಗ ಅಲ್ಲೂ ಮತ್ತೆ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ.

ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಬೇಕು. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ, ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ.

ಈ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ.

'ಅಲ್ಲಿ ನೀರಿದೆ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದಾಗ 'ಅದು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ' ಎಂದು ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ನೋಡಿ ಬಣ್ಣದಿಂದ 'ಇದು ನೀರು' ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲೂ ಮತ್ತೆ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಕುಡಿದು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ರುಚಿಯಿಂದ 'ಇದು ನೀರು' ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗಲೂ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕುಡಿದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ, ದುಃಖದ ಪರಿಹಾರ ಇವುಗಳ ಅನುಭವ ಬಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸುಖಾನುಭವ, ದುಃಖಾಭಾವಾನುಭವ ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಅನುಭವ.

ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಸಂದೇಹಾತೀತವಾದ ಅನುಭವ. ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಅನವಸ್ಥಾವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಸಮಾಧಾನದ ಮೇಲೆ ಮಾಯವಾದದ ಆಕ್ಷೇಪ ಹೀಗಿದೆ— ಸಾಕ್ಷಿಯು 'ಇದು ನೀರು, ಇದು ಮಣ್ಣು' ಈ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ನೀರು, ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಸ್ತು ಅಬಾಧ್ಯ, ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು 'ವಿಷಯವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಮುಂದೆಂದೂ ಬಾಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅದು ಮುಂದೆ ಎಂದೋ ಒಂದು ದಿನ ಬಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ– ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸತ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ–ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೂ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯನಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ; ಎನ್ನುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ವಿಷಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆಯೇ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಬಾಧ್ಯನಾದಾನು. ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಇತಃ ಪೂರ್ವಂ ತಥಾಽಭಾವಾತ್ ಯದಿ ನೋ ಸಂಸೃತೇರ್ಗತಿಃ ।
ವಾಕ್ಯಾನುಮಾನಾದಿತಶ್ಚೇತ್ ಸ್ಯಾತ್ ತತ್ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಚ ಸಾಕ್ಷಿತಃ ॥ 376 ॥

ಇತಃ ಪೂರ್ವಂ=ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ತಥಾ–ಅಭಾವಾತ್=ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಆಗಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮುಂದೆಯೂ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸು ವಂತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವು ದಾದಲ್ಲಿ ಆಗ ಸಂಸೃತೇಃ=ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಗತಿಃ=ನಿವೃತ್ತಿಯು ನ= ಇಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ, ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಾಶ್ವತ ಎಂದೂ ವಿಶ್ವವು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯನಾಗಬೇಕಾದೀತು, ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಬಹುದು– ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಅವನಿಗೆ ಬಾಧವು ಬಂದಿಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮುಂದೆ ಬಾಧ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಂಶಯವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಇದೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅನಾದಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಇದುವರೆಗೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲ, ಅದ್ದರಿಂದ ಮುಂದೆಯೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಸಮಾನನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ನಾಶವಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾದೀತು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ, ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸಂಸಾರವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಶ್ರುತಿ–ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಹ ಶ್ರುತಿ–ಅನುಮಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ. ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕಾ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನಷ್ಟೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ–ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸರ್ವಥಾ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ,

ತತ್–ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಯಥಾ ಸಾಕ್ಷೀ ಸ್ಥಾಪಯತ್ಯೇವಮೇವ ಹಿ ।
ಸರ್ವಕಾಲೇಷ್ವಪಿ ಸ್ಥೈರ್ಯಾತ್ ವ್ಯಭಿಚಾರಮಪೋಹ್ಯ ಚ ॥ 377 ॥

ಏವಮಕ್ಷಜಮಾನತ್ವಸಿದ್ಧಾಂ ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾಮ್ ।
ಕಿಮಿತಿ ಸ್ಥಾಪಯೇನ್ನಾಯಂ ನಿರ್ದೋಷಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿತಃ ॥ 378 ॥

ತತ್–ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ=''ತತ್–ಸತ್ಯಂ'' ಎನ್ನುವ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷೀ=ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವು ಯಥಾ ಹೇಗೆ ಸ್ಥಾಪಯತಿ=ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೋ ಏವಮೇವ=ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಕಾಲೇಷ್ವಪಿ=ಭೂತ–ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಥೈರ್ಯಾತ್=ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೇ ಅಂದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಂ ಅಪೋದ್ಯ=ಬಾಧಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸ್ಥಾಪಯತಿ=ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಏವಂ=ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಕ್ಷಜ–ಮಾನತ್ವಸಿದ್ಧಾಂ=ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಶ್ವಸ್ಯ=ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯತಾಂ=ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಯಂ=ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ದೋಷ-ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿತಃ=ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಿಮಿತಿ=ಏತಕ್ಕಾಗಿ ನ ಸ್ಥಾಪಯೇತ್=ಸಾಧಿಸಲಾರದು?

ವಿವರಣೆ

ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಅಬಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಜ್ಞಾನ ಬಂದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಷ್ಟೇ ವಿಷಯವು ಅಬಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ''ತತ್ ಸತ್ಯಂ=ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು 'ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದೀತು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗ ''ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಮ್'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ 'ವಿಶ್ವವು ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತೂ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಅಬಾಧಿತ (ಇವೆ) ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯವು ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲೂ ಬಾಧವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಎಂದೂ

ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಶೇಷವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅಬಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕಜೀವವಾದ ನಿರಾಸ

ಅವತಾರಿಕೆ

ಈ ಜಗತ್ತತು ಅಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತ. ಆ ಅಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಇದೆ. ಅವನ ಕನಸು ಇತರ ಜೀವರು, ಹಾಗೂ ಜಡಪ್ರಪಂಚ. ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬಹುಜೀವವಾದವು ಇದೆಯಾದರೂ ಅದು ಕೇವಲ ಮಂದಜನರ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ. ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪಕ್ಷ ಏಕಜೀವವಾದ.

(ಏಕಜೀವವಾದೋ ಹಿ ಮಾಯಾವಾದಿನಾಂ ಪರಂ ಹೃದಯಮ್। ಬಹುಜೀವವಾದಸ್ತು ಮಂದಾನಾಮ್ ಆಭಿಮುಖ್ಯಾಯ ಅವತಾರಿತಃ ॥-ಸುಧಾ)

ಅನೇಕ ಜೀವರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾದರೆ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಅವರ ಶರೀರಗಳು ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕ ಜೀವವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕಜೀವವಾದವು ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ—

ಏಕಾಜ್ಞಾನಕೃತಂ ವಿಶ್ವಮಿತಿ ಯಚ್ಚೋಚ್ಯತೇ ಮೃಷಾ ।
ಬಹುಜ್ಞಾನಕೃತಂ ವಿಶ್ವಮಿತಿ ತಸ್ಯೋತ್ತರಂ ಭವೇತ್ ॥ 379 ॥

ಈ ವಿಶ್ವವು ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ (ಮೃಷಾ) ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಈ ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ಚತುರ್ಮುಖಾದಿ ಅನೇಕ ಜೀವರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕು.

ಪರಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾಂ ಜಾನನ್ನಪಿ ಯಃ ಸ್ವಾತ್ಮತಸ್ಕರಃ ।
ಪರೋ ನಾಸ್ತೀತಿ ವದತಿ, ಕಿಮಿತ್ಯುನ್ಮತ್ತವದ್ ವದೇತ್ ॥ 380 ॥

ವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮುಂದೆ ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಸತ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದೂ 'ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಇಲ್ಲ, ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ' ಎಂದರೆ ಸ್ವಾತ್ಮತಸ್ಕರಃ=ಆತ್ಮವಂಚಕನಾದಾನು.

ಅಥವಾ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳೇ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ, ಕಂಡರೂ ಅವರು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದರೆ ಹುಚ್ಚರಂತೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ವಾದ ಮಾಡಬೇಕು. (ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯನ್ನಾದರೂ ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು)

ವಿವರಣೆ

ಈ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕೇಳಬೇಕು. ಆ ಒಬ್ಬ ಜೀವ ಬೇರೆಯವರೋ ನೀನೋ? ಬೇರೆಯವರಾದರೆ ನೀನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ನೀನೇ ಆ ಏಕಜೀವನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತನಾದುದರಿಂದ ನಿನಗೆ ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಮೋಕ್ಷವೂ ಇಲ್ಲ, ಇನ್ನು ನೀನೇ ಆ ಏಕಜೀವನಾದರೆ ನಿನ್ನ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ನಿನಗೆ ಸತ್ಯನೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಅಸತ್ಯನೆಂದೋ? ಸತ್ಯನೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಾನಾದಲ್ಲಿ ''ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ, ಇತರರು ಕಲ್ಪಿತರು'' ಎನ್ನುವ ನಿನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ಯರೆಂದು ಕಾಣಬರುತ್ತಾರಾದರೆ ಅವರೊಂದಿಗೆ ವಾದ ಮಾಡುವುದು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದೊಂದಿಗೆ ಗುದ್ದಾಡಿದಂತೆ ಹುಚ್ಚಾಟವಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕಜೀವವಾದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಪರಾಭಾವೇಽಪಿ ವಾಗ್ ವ್ಯರ್ಥಾ, ಯದಿ ನೈವೋಚ್ಯತೇ ತದಾ ।
ಕಶಾವೇತ್ರಾದಿಕಂ ತಸ್ಯ ತಸ್ಕರಸ್ಯೋತ್ತರಂ ವದೇತ್ ॥ 381 ॥

ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಮಾತು ವ್ಯರ್ಥ. ಆದರೂ ಪರರೊಂದಿಗೆ ವಾದ ಮಾಡುವವನು ಉನ್ಮತ್ತನೇ ಸರಿ. ಒಂದುವೇಳೆ ವಾದಮಾಡುತ್ತಲೇ 'ನಾನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರೊಂದಿಗೆ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ವಕ್ರಿಯಾ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ತಸ್ಕರನಿಗೆ ಚಾಟಿ, ಬಿದಿರುಕೋಲಿನ ಉತ್ತರವೇ ಉಚಿತ.

''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ'' ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂಶಯಃ ।
ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಮ್ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ '' ॥382॥

''ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ ಕಲ್ಪಿತೋ ಯದಿ ಕೇನಚಿತ್ ।
ಉಪದೇಶಾದಯಂ ವಾದಃ ಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥'' ॥ 383 ॥

ಇತ್ಯತ್ರ ಯದಿಶಬ್ದೌ ಚ ನಿವರ್ತೇತೇತಿ ಚ ದ್ವಯಮ್ ।
ವಿಶ್ವಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾಮಾಹುಃ ವಿದ್ಯೇತೋತ್ಪತ್ತಿಮೇವ ಚ ॥ 384 ॥

ವಿದೋತ್ಪತ್ತಾವಿತಿ ಹ್ಯಸ್ಮಾದ್ಧಾತೋರುತ್ಪತ್ತಿರೇವ ಹಿ ।
ನಿವೃತ್ತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಕ್ ಪ್ರಾಯಃ, ಪ್ರಪಂಚೋ ಭೇದಪಂಚಕಃ ॥ 385 ॥

''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ'' ಮತ್ತು 'ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು 'ಯದಿ' ಶಬ್ದಗಳು ಹಾಗೂ ''ನಿವರ್ತೇತ'' ಎಂಬ 'ಲಿಂಗ್' ಲಕಾರಾಂತ ಎರಡು ಧಾತುಗಳು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

''ವಿದ್ಯೇತ'' ಎಂಬ ಧಾತುವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ 'ವಿದ್' ಧಾತುವಿನಿಂದಾದ ರೂಪ ಅದು. ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ನಿವೃತ್ತಿವ್ಯಾಪ್ತವಾದುದರಿಂದಲೂ ವಿದ್‌ಧಾತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದರೆ ಪಂಚಭೇದಗಳು.

ವಿವರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಾನುಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಶ್ರುತಿಯ ಒಳಗಿರುವ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಪರಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಏಕವಿಜ್ಞಾನೇನ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಮೊದಲು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಮಾಂಡೂಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ

ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಏಕಜೀವವಾದವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆ ತೋರುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು

''ಅನಾದಿ ಮಾಯಯಾ ಸುಪ್ತಃ ಯದಾ ಜೀವಃ ಪ್ರಬುಧ್ಯತೇ ॥''

ಎಂದು ಮಾಂಡೂಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ 'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದ್ವಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ, ಎಂಬ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯ ನಿರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಆ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾಂಡೂಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಲ್ಲಿ

'ಯೋಽಯಂ ಪ್ರಪಂಚಃ ವಿದ್ಯತೇ ಇವ ದೃಶ್ಯತೇ ಸಃ ನಿವರ್ತಿಷ್ಯತೇ'

'ಅಜ್ಞಾನೇನ ಕಲ್ಪಿತೋ ವಿಕಲ್ಪಃ ವಿನಿವರ್ತಿಷ್ಯತೇ'

ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯವಿನ್ಯಾಸವಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಆ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯದಿಶಬ್ದ ವಿದೆ. ಲಿಂಗ್ ಲಕಾರಾಂತ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ತರ್ಕರೂಪದಲ್ಲಿವೆ, ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವು ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿ ಇಷ್ಟವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ''ಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು'' ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದೇ ಆ ತರ್ಕವು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ'' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವಿದ್' ಧಾತುವಿಗೆ ಸತ್ತಾ (ಇರುವು) ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದ್ದಿದ್ದು ಎಲ್ಲವೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಅವನೇನೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ''ವಿದ ಉತ್ಪತ್ತೌ'' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಆದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪ ''ವಿದ್ಯೇತ'' ಎಂದು. 'ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೂ ವಿದ್ ಧಾತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಉಚಿತ. 'ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ತರ್ಹಿ ನಿವರ್ತೇತ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿದ ತರ್ಕ. ಹೀಗೆ ತರ್ಕಮಾಡ ಬೇಕಾದರೆ ವಿದ್ಯಮಾನತ್ವಕ್ಕೂ ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಬೇಕು. ವಿದ್ಯತಿಯು ವ್ಯಾಪ್ಯ, ನಿವೃತ್ತಿಯು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಬೇಕು. ನಿವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಎಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅದೇ

'ವಿದ್ಯತಿ'ಯ ಅರ್ಥ. ಇರುವ ವಸ್ತುವು ಎಲ್ಲವೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿದ್ಯತೇ ಎಂದರೆ 'ಇದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಶದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ 'ವಿದ್' ಧಾತು ವಿನ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯತೇ ಎಂದರೆ 'ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಸಂಗತ.

ಪ್ರಪಂಚ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪಂಚಭೇದಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪಂಚ ಎಂದರೆ ಐದರ ಗುಂಪು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಶಬ್ದವು ಪ್ರಕೃಷ್ಟ=ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದಿದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಪಂಚಕ ಭೇದ ಪಂಚಕ. ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ–

ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ತಯೋರ್ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಮುಚ್ಯತೇ ಬದ್ಧ್ಯತೇಽನ್ಯಥಾ ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದರೆ ಪಂಚಭೇದಗಳು. ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭೇದಪಂಚಕವು ಅನಾದಿ, ನಿತ್ಯ. ಇದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

''ಜೀವೇಶ್ವರಭಿದಾ ಚೈವ ಜಡೇಶ್ವರಭಿದಾ ತಥಾ ।
ಜೀವಭೇದೋ ಮಿಥಶ್ಚೈವ ಜಡ–ಜೀವಭಿದಾ ತಥಾ ॥ 386 ॥
ಮಿಥಶ್ಚ ಜಡಭೇದೋಽಯಂ ಪ್ರಪಂಚೋ ಭೇದಪಂಚಕಃ ।
ಸೋಽಯಂ ಸತ್ಯೋ ಹ್ಯನಾದಿಶ್ಚ ಸಾದಿಶ್ಚೇನ್ನಾಶಮಾಪ್ನುಯಾತ್'' ।

1. ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದ.
2. ಜಡ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದ.
3. ಜೀವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದ.
4. ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವರಲ್ಲಿ ಭೇದ.
5. ಜಡಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದ.

ಹೀಗೆ ಐದು ಭೇದಗಳೇ ''ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.

ಇಂತಹ ಈ ಭೇದವು ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಾದಿ. ಇದು ಸಾದಿಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ (ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ) ನಾಶವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

'ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತ ಇತಿ ತಸ್ಮಾದಜ್ಞಾನಿನಾಂ ಮತಮ್ ।।' ।। 387 ।।
ಇತಿ ಶ್ರುತೇಃ....।।

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂದರೆ ಭೇದಪಂಚಕವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಹೀಗೆ ಪರಮಶ್ರುತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಮಾಂಡೂಕ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ವಿವರಣೆ

ಮಾಂಡೂಕ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪರಮಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಂಡೂಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಅನಾದಿ–ನಿತ್ಯವೆಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪರಮಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ಸತ್ಯೋ ಹ್ಯನಾದಿಶ್ಚ'' ಎಂದು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿಯಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ''ಸಾದಿಶ್ಚೇನ್ನಾಶಮಾಪ್ನುಯಾತ್'' ಎಂದಂತೆ ಸತ್ಯವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತಶ್ಚೇನ್ನಿವರ್ತೇತ' ಎಂದು ಪರಮಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದ ಬಾಧಕವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(ಇತಿ ಶ್ರುತೇಃ) ಮಿತಂ ತ್ರಾತಂ ಮಾಯಾಖ್ಯ ಹರಿವಿದ್ಯಯಾ ।।

''ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಮ್'' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಮಾತ್ರಂ' ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಈ ಭೇದಪ್ರಪಂಚಕವು 'ಜ್ಞಾತ' ಮತ್ತು 'ರಕ್ಷಿತ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಮಾಯಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಕ್ಷಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯ.

ವಿವರಣೆ

'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಪರಮಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಈಗ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ 'ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಮ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

'ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಮಾತ್ರಂ' ಶಬ್ದವಿದೆ. ಮಾ+ತ್ರ ಎಂಬ ಎರಡು ಧಾತುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಸೇರಿ 'ಮಾತ್ರಂ' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಮಾ

ಧಾತುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. 'ತ್ರ' ಧಾತುವಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ಎಂದರ್ಥ. ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ.

ಮಾಯೇತ್ಯುಕ್ತಾ ಪ್ರಕೃಷ್ಟತ್ವಾತ್ ಪ್ರಕೃಷ್ಟಂ ಹಿ ಮಯಾಭಿಧಮ್ ।
ವಿಷ್ಣೋಃ ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿರೇವೈಕಾ ಶಬ್ದೈರೇವಾಭಿಧೀಯತೇ ॥

ಎಂದು ಆಧಾರವಿರುವುದರಿಂದ ಮಾಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣ ಸಮ್ಮತ.

ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಭೇದವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಉತ್ತಮೋಽರ್ಥೋ ಹರಿಸ್ತ್ವೇಕಃ ತದನ್ಯನ್ಮಧ್ಯಮಾಧಮಮ್ ॥ 388 ॥

ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಶ್ರೀಹರಿ ಒಬ್ಬನೇ. ಉಳಿದವರು ಮಧ್ಯಮರು ಅಥವಾ ಅಧಮರು. ಇದು 'ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

ವಿವರಣೆ

ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಕೊನೆಯ ಪಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದ್ವೈತವು ಸತ್ಯವಾದರೆ 'ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂದುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ 'ಅದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅದ್ವೈತಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು 'ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥತಃ= (ಪರಮಶ್ಚಾಸೌ ಅರ್ಥಶ್ಚ) ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅದ್ವೈತಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ= ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತಃ=ಸರ್ವೋತ್ತಮನು, ಎಂದು. ಹೀಗೆ 'ಅದ್ವೈತಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದೆ.

'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದ ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರ–

ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ ಸುಪ್ತಃ ಯದಾ ಜೀವಃ ಪ್ರಬುದ್ಧ್ಯತೇ ।
ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮ್ ಅದ್ವೈತಂ ಬುಧ್ಯತೇ ತದಾ ॥

ಎಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಹರೀಚ್ಛೆ. ''ಅದರಿಂದ ಜೀವನು ಪ್ರಕೃತಿ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಅವನು ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.'' ಇಲ್ಲಿ ಪಂಚಭೇದವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಶಬ್ದದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ 'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿ.

ಭೇದವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಬಾಧಕವನ್ನು 'ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ' ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದರೆ ಭೇದ. ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಿವರ್ತೇತ ಚಂದ್ರಭೇದದಂತೆ ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ, ಸತ್ಯ. ಇವೆರಡರ ಉಪಸಂಹಾರ—

ಉಪದೇಶಾದಯಂ ವಾದೋಽಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥

ಉಪದೇಶಾತ್=ಶ್ರುತಿ ಸಮ್ಮತವಾದುದರಿಂದ ಅಯಂ ವಾದಃ=ಇದೇ (ಭೇದವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದೇ) ಸಜ್ಜನರ ಮತ. ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ='ಭೇದವು ಅಸತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಅಜ್ಞಾತೇ=ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯದಾದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅದು ದುರ್ವಾದ.

ವಾಚಾರಂಭಣ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಅವತಾರಿಕೆ

'ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ದೃಷ್ಟಾಂತಾನುಪರೋಧಾತ್' ಇದು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ=ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸರಿಯಾಗುತ್ತವೆ–

ಉದ್ದಾಲಕ–ಶ್ವೇತಕೇತು ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಾಲಕರು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ–

''ಉತ ತಮಾದೇಶಮಪ್ರಾಕ್ಷ್ಯಃ ಯೇನಾಶ್ರುತಂ ಶ್ರುತಂ ಭವತಿ''

ಇದೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುತ್ತದೆ.' ಎಂದು ಅದರ ಭಾವಾರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದ್ದಾಲಕರು ಕೊಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಾಂತ–

'ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯೈಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ ವಿಜ್ಞಾತೇನ
ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್ ।'

'ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಎಲ್ಲ ಮೃನ್ಮಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತೆ'

ಇದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆ—

'ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ। ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್॥'

''ಮಣ್ಣೇ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತು. ಅದರಿಂದಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪಾಂತರಗಳು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಡಿಕೆ–ಕುಡಿಕೆ ಎಂದು ಹೆಸರಷ್ಟೇ ಬೇರೆ. ವಸ್ತುತಃ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣೇ.''

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜಗದುಪಾದಾನತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳಾದ ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಈ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಗಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಪರೋಕ್ತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಾಚಾರಬ್ಧಂ ತು ಸಾಂಕೇತ್ಯಂ ನಾಮ ಸ್ಯಾದ್ ವಿಕೃತಂ ಬಹು ।
ನಿತ್ಯಂ ತು ನಾಮಧೇಯಂ ಯತ್ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯಾದಿ ವೈದಿಕಮ್ ॥ 389 ॥

ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ (ಮನಬಂದತೆ) ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಹೆಸರುಗಳು ಅನೇಕ ಇವೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳು ಅನಿತ್ಯಗಳು. ''ಮೃತ್ತಿಕಾ'' ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳೇ ವೈದಿಕಗಳಾದ ಕಾರಣ ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ.

ವಿವರಣೆ

'ವಾಚಾರಂಭಣ' ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮತದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ವಾಕ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ—

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ವಾಚಾ ಆರಂಭಣಂ ಯಸ್ಯ'' ಎಂದು ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸ. ವಿಭಕ್ತಿಯು ಲೋಪವಾಗದೇ ಉಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಲುಕ್ ಸಮಾಸ. ಅಥವಾ 'ವಾಚಾ' ಎಂದು ಆಕಾರಾಂತ ಶಬ್ದ. 'ವಾಚಯಾ ಆರಂಭಣಂ ಯಸ್ಯ-ವಾಚಾರಂಭಣಮ್' ಎಂದಾದರೂ ಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ವಾಚಾ ಎಂದರೆ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯ. ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುವ 'ಹಸು, ಗಾಯ್' ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳು, ವಿಕಾರಃ=ಮನುಷ್ಯರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗ್ಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ, ವಾಚಾರಂಭಣಂ=ಸಾಂಕೇತಿಕ ಹೆಸರುಗಳು ವಿಕಾರಃ=ಉತ್ಪತ್ತಿವುಳ್ಳವುಗಳು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ, ಎಂದರ್ಥ. ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯಾದಿ=ಮೃತ್ತಿಕಾ ಮೊದಲಾದ ವೈದಿಕ ನಾಮಗಳು ಸತ್ಯಂ=ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಭಾಷಾ ಶಬ್ದಗಳು ಅನಿತ್ಯಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ನಿತ್ಯಗಳು, ಎಂದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ. ಮೃತ್ಪಿಂಡ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿರುವ 'ಯಥಾ ತೇನ ತದ್ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಇದೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಾಕ್ಯವಲ್ಲ. ಈಗ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ—

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಾತ್ ತತ್-ಪರಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಪ್ರಾಕೃತಾಜ್ಞೋಽಪಿ ಪೂರುಷಃ ।
ವಿದ್ವಾನಿತ್ಯುಚ್ಯತೇ ಸದ್ಭಿರೇವಂ ನಿತ್ಯಪರಾತ್ಮವಿತ್
ಸದಾತನಂ ಸತ್ಯಮಿತಿ ನಿತ್ಯಮೇವೋಚ್ಯತೇ ಬುಧೈಃ । ॥ 390 ॥

ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದವನೂ ಸಜ್ಜನರಿಂದ 'ವಿದ್ವಾನ್' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆ ನಿತ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ.

ಬುಧೈಃ=ವೈಯಾಕರಣರಿಂದ ಸತ್ಯಮಿತಿ=ಸತ್ಯವೆಂದು ಸದಾತನಂ=ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ವಾದುದೇ ಉಚ್ಯತೇ=ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯಮಿತಿ=ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ' ಎಂದು ನಿತ್ಯಮೇವ ಉಚ್ಯತೇ=ನಿತ್ಯವಾದುದೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕಾರಣ ಅಪ್ರಧಾನಗಳು.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಅನಾದಿ–ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ 'ವಿದ್ವಾನ್' ಎಂದು ಪುರಸ್ಕೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಫಲ ಅವನಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ–ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಗುವ ಫಲ ಅನಿತ್ಯ. ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಗುವ ಫಲ ನಿತ್ಯ. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಫಲವು ನಿತ್ಯಫಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ''ಏಕವಿಜ್ಞಾನೇನ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನ'' ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಭಗವಂತನನ್ನು ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಬರುವ ಫಲದಲ್ಲಿ ಸಕಲ–ಕರ್ಮ–ದೇವತಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಗುವ ಫಲವು ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಶ್ರುತಿಗೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಎಲ್ಲದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಫಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ–ದೇವತಾ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಗೌಣಾರ್ಥ. ಆದರೆ ಇದು ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಲ್ಲೂ ಸಮಾನ. 'ಮಣ್ಣಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಶ್ರುತಿ. ಆದರೆ, ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕುತೂಹಲ ಅವನಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲೂ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಸದಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ತತ್ರ ಭವಃ' (ಅಲ್ಲಿ ಇರುವ) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತ್ಯಪ್ ಪ್ರತ್ಯಯ ಹೇಳಿ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ, ನಿತ್ಯ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಪ್ರಯೋಗಶ್ಚೋತ್ತರತ್ರಾಸ್ತಿ 'ಜರಾ ಯದ್ಯೇನಮಾಪ್ನುಯಾತ್ ।
ದೇಹಃ ಪ್ರಧ್ವಂಸತೇ ಚಾಯಂ ಕಿಂ ತತೋಽಸ್ಯಾತಿಶಿಷ್ಯತೇ ।
ಹನ್ಯತೇ ನ ವಧೇನಾಯಮ್' ಇತಿ ನಿತ್ಯತ್ವ ಏವ ಹಿ ॥ 391 ॥

'ನಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವು ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಇದೆ– 'ಈ ದೇಹಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪು ಬಂದರೆ ದೇಹವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ'. 'ಆಮೇಲೆ ಏನು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ?' 'ದೇಹನಾಶವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ'. ಇದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು— 'ಏತತ್ ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ವಾಚಾರಂಭಣ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್'' ಎಂದರೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೇ ನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಗೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ— ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸತ್ಯಶಬ್ದವನ್ನು ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

''ಯದ್ಯೈನಂ ಜರಾಽವಾಪ್ನೋತಿ ಪ್ರಧ್ವಂಸತೇ ವಾ
ಕಿಂ ತತೋಽವಶಿಷ್ಯತ? ಇತಿ। ಸ ಬ್ರೂಯಾನ್ನಾಸ್ಯ
ಜರಯೈತಜ್ಜೀರ್ಯತೇ ನ ವಧೇನಾಸ್ಯ ಹನ್ಯತೇ ।
ಏತತ್ ಸತ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪುರಮ್ ॥''

'ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪು ಬಂದು ನಾಶವಾದಾಗ ಇದರೊಳಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು, ಮನೆಯೊಳಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಾಶವಾದಂತೆ, ನಾಶವಾಗುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವು ನಾಶವಾಗದೇ ಇರುವಂತೆ ಅವನೂ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೋ?' ಹೀಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕು— ''ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪು ಬಂದರೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಶರೀರನಾಶವಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ= ನಿತ್ಯ, ಪುರಂ=ಪೂರ್ಣ.''

ಇಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತ. ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದು ನಿತ್ಯ, ಅನಿತ್ಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಹೊರತು, ಯಥಾರ್ಥ–ಅಯಥಾರ್ಥದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗ ಇದೆ.

2. 'ವಾಚಾರಂಭಣ' ವಾಕ್ಯವು ದೃಷ್ಟಾಂತಪರವಾದರೆ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರುಬಾರಿ ಅದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕು?

ಅದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್' ಎಂದಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಲೋಹಮಣಿರಿತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್' ಎಂದಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಷ್ಣಾಯಸಮಿತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್' ಎಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕೊಡಬೇಕು? ಮೃತ್ತಿಕಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ 'ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಪ್ರಧಾನ, ಇತರ ಭಾಷೆಗಳು ಅಪ್ರಧಾನ.' ಇದೇ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಫಲಿತ ಅರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವೇನು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪರವಾದಿಗಳಗೂ ಸಮಾನ. ಉಪಾದಾನ ಉಪಾದೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಉಪಾದೇಯದ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೂರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗಹನವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು, ಎನ್ನುವ ಸಮಾಧಾನ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ.

ವಿವರ್ತವಾದಿಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿ

ವಾಚಾರಂಭಣಮಿತ್ಯುಕ್ತೇ ಮಿಥ್ಯೇತ್ಯಶ್ರುತಕಲ್ಪನಮ್ ।
ಪುನರುಕ್ತಿರ್ನಾಮಧೇಯಮ್, ಇತೀತ್ಯಸ್ಯ ನಿರರ್ಥತಾ ॥ 392 ॥

ಏಕಃ ಪಿಂಡೋ ಮಣಿಶ್ಚೇತಿ ಪದವೈಯರ್ಥ್ಯಮೇವ ಚ ।
ವಿಕಾರಿತ್ವವಿವಕ್ಷಾಯಾಂ, ನ ಚೈಕನಖಕೃಂತನಮ್ ॥ 393 ॥
ಸರ್ವಕಾರ್ಷ್ಣಾಯಸಂ ಚ ಸ್ಯಾತ್ ಅತಃ ಸಾದೃಶ್ಯ ಏವ ಚ ।
ವಿವಕ್ಷಾತ್ರ ತು ನಿತ್ಯತ್ವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯೇ ಚೋಕ್ತವರ್ತ್ಮನಾ ।

1. ವಾಚಾರಂಭಣಮಿತ್ಯುಕ್ತೇ=ವಾಚಾರಂಭಣ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾದೋಷ.

2. ನಾಮಧೇಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷ.

3. 'ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತಿ ಶಬ್ದವು ವ್ಯರ್ಥ.

4. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಏಕ, ಪಿಂಡ ('ಲೋಹಮಣಿರಿತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿ) ಮಣಿ ಇಷ್ಟು ಶಬ್ದಗಳೂ (ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನಾಗಲೀ ವಿವರ್ತವಾದವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಾಗ) ವ್ಯರ್ಥ.

5. ಮೂರನೆಯದಾದ ನಖನಿಕೃಂತನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದು ನಖನಿಕೃಂತನದ ವಿಕಾರ ಸರ್ವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಆಗಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ನಿತ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ವಿವಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

'ಇತ್ಯುಕ್ತೇ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದ.

'ವಾಚಾರಂಭಣ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಶಬ್ದದ ಪರ್ಯಾಯಪದವನ್ನಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಢಶಬ್ದವಲ್ಲ. ''ವಾಚಾ=ಶಬ್ದದಿಂದ ಆರಂಭಣಂ=ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು'' ಎಂದು ಯೋಗಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಅವನೂ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ. 'ಕೇವಲ ಹೆಸರಿಗಷ್ಟೇ ಮಣ್ಣಿನ ವಿಕಾರಗಳು ಇವೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಯೋಗಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶ್ರುತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

2. 'ನಾಮಧೇಯಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ನಾಮಧೇಯಮಾತ್ರಂ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರರು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷ.

3. ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಮೃತ್ತಿಕೇತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇತಿ ಶಬ್ದದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಮೃತ್ತಿಕಾ ಸತ್ಯಂ' ಎಂದರೆ ಸಾಕು. ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಇತಿ ಶಬ್ದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಮಣ್ಣು ನಿತ್ಯ' ಎಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಇತಿ ಶಬ್ದ ಹಾಕಿದಾಗ 'ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರಿ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇತಿಶಬ್ದವು ಸಾರ್ಥಕ.

ಪರರೀತ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಾಂತೋಪಪಾದಕವಾದ 'ವಾಚಾರಂಭಣಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವಿಷ್ಟು ದೋಷಗಳು.

ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ 'ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಶಬ್ದ ಪಿಂಡಶಬ್ದ ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದ 'ಲೋಹಮಣಿರಿತ್ಯೇವ

ಸತ್ಯಮ್' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಮಣಿಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯರ್ಥ. ವ್ಯರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

1. **ಅನಗತ್ಯ**– ಮೃದಾವಿಜ್ಞಾತಯಾ ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್–ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅದರಿಂದಾದ ಮೃನ್ಮಯ ವಸ್ತುಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಏಕಶಬ್ದ, ಪಿಂಡಶಬ್ದಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆ. 'ಏಕೇನ ಲೋಹಮಣಿನಾ' ಬಿಟ್ಟು 'ಲೋಹೇನ ವಿಜ್ಞಾತೇನ ಲೋಹಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್' ಲೋಹವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅದರಿಂದ ತಯಾರಾದ ವಸ್ತುಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಮಣಿಶಬ್ದ ಅನಾವಶ್ಯಕ.

ಇ. 'ಏಕೇನ ನಖನಿಕೃಂತನೇನ ಸರ್ವಂ ಕಾರ್ಷ್ಣಾಯಸಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್'– ಇದರ ಬದಲು 'ಕೃಷ್ಣಾಯಸೇನ ವಿಜ್ಞಾತೇನ ಸರ್ವಂ ಕಾರ್ಷ್ಣಾಯಸಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್' ಕಬ್ಬಿಣದ ಗಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಕಬ್ಬಿಣದಿಂದಾದ ವಸ್ತುಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕು.

2. **ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ**—'ಏಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆ. ಎಲ್ಲ ಮೃನ್ಮಯ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯಿಂದಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕ ಪಿಂಡ ಶಬ್ದಗಳು ತಪ್ಪು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೃತ್ಪಿಂಡಕ್ಕೂ ಇತರ ಮೃನ್ಮಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಒಂದರ ಸಾದೃಶ್ಯ ಅನೇಕಕ್ಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಏಕಶಬ್ದ. ಮೃತ್–ಪಿಂಡವು ಮೃದ್ವಿಕಾರ. ಮೃನ್ಮಯ ವಸ್ತುಗಳೂ ಮೃದ್ವಿಕಾರ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಿಂಡಶಬ್ದ ಸಾರ್ಥಕ.

ನಖನಿಕೃಂತನ–'ಯಥಾಸೋಮ್ಯ ಏಕೇನ ನಖನಿಕೃಂತನೇನ ಸರ್ವಂ ಕಾರ್ಷ್ಣಾಯಸಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಖನಿಕೃಂತನ ಶಬ್ದವು ತೀರಾ ಅಸಂಗತ. ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಪಿಂಡ, ಲೋಹಮಣಿ (ಶ್ರೇಷ್ಠಲೋಹ=ಸ್ವರ್ಣ) ಉಪಾದಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಖ-ನಿಕೃಂತನ (ಉಗುರುಕತ್ತರಿ) ಸ್ವಯಂ ವಿಕಾರವಾಗಿದೆ. ಉಪಾದಾನವಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದಿಂದಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ?

ಹೀಗೆ ಪರೋಕ್ತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳು ಇವೆ.

'ನಿತ್ಯತ್ವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯೇ ಚೋಕ್ತವರ್ತ್ಮನಾ' –ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿವಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ನಿತ್ಯತ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ನಿತ್ಯಗಳಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನಗಳು, ಎಂದರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಆರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಪಿಂಡ ದೃಷ್ಟಾಂತ, ನಖನಿಕೃಂತನಗಳು ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಏಕವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳಾಗಿವೆ.

'ವಾಚಾರಂಭಣಂ' ಎಂಬ ಮೂರು ಹಾಗೂ ಲೋಹಮಣಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಾತ್ ಏಕವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇವೆ.

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಪ್ರತಿಪತ್ತ್ಯರ್ಥಂ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದೇಶ್ಚೈವ ವಿಸ್ತರಃ ॥ 394 ॥

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾನ, ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣ, ಜಡ–ಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪೇಣ ಪ್ರವೇಶ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ವಿವರಣೆ

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ–ಸಾದೃಶ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಅಸಂಗತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಉಪಾದಾನ–ಉಪಾದೇಯಭಾವದಿಂದ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾದಾನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಉಪಾದೇಯಭಾವವೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಾಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಕಥನ ಅಸಂಗತವಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನ.

ತಸ್ಮಾತ್ ಕೇನಾಪಿ ಮಾರ್ಗೇಣ ನ ವಿವರ್ತಮತಂ ಭವೇತ್ ।
ತದಸಂಖ್ಯಾತದೋಷೇತಂ ಹೇಯಮೇವ ಶುಭಾರ್ಥಿಭಿಃ ॥ 395 ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇನಾಪಿ ಮಾರ್ಗೇಣ=ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತಾಜ್ಞಾನ, ಜೀವಾಶ್ರಿತಾಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೇ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ವಿವರ್ತವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ತತ್=ಆ ವಿವರ್ತವಾದವು ತತ್=ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸಂಖ್ಯಾತದೋಷ ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಶುಭೇಚ್ಛುಗಳಿಗೆ ಆ ಮತ ಹೇಯವಾಗಿದೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಸಂಖ್ಯತ್ವೇನ ದೋಷಾಣಾಂ ಗ್ರಂಥಾಧಿಕ್ಯ ಭಯಾದಪಿ ।
ಉಪರಮ್ಯತೇ, ತತೋ ವಿಷ್ಣುರಿಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕಮಶ್ರಮಃ ।
ಕರೋತಿ ಪಿತೃವದ್ ವಿಶ್ವಂ ಪೂರ್ಣಾಶೇಷಗುಣಾತ್ಮಕಃ ॥ 396 ॥

ಇತಿ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದ ವಿರಚಿತೇ
ಶ್ರೀಮದನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನೇ ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯಃ

ದೋಷಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಿದರೆ ಗ್ರಂಥವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಯದಿಂದಲೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ವಿರಮಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವು ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ತಂದೆಯಂತೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಗಣಿತವಾದ ಗುಣಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ವಿವರಣೆ

ಪ್ರಥಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಶ್ರುತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಫಲ ಜನ್ಮಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಕಲಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಸಿದ್ಧಿ. ಅದನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಮುಗಿಯಿತು.



ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ವಿರಚಿಸಿದ ಮೂವತ್ತೇಳು ಗ್ರಂಥಗಳು ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು೧. ಗೀತಾಪ್ರಸ್ಥಾನ ೨. ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಸ್ಥಾನ ೩. ಸೂತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನ ೪. ಋಕ್‌ಪ್ರಸ್ಥಾನ ೫. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳು ೬. ದಶಪ್ರಕರಣಗಳು ೭. ತಂತ್ರಸಾರ ಮತ್ತು ಸ್ತೋತ್ರ ಪೂಜಾದಿಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗುವುದು.

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರಸಾರವೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಾರವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಲು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಪೇಜಾವರ ಮಠಾಧೀಶ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.